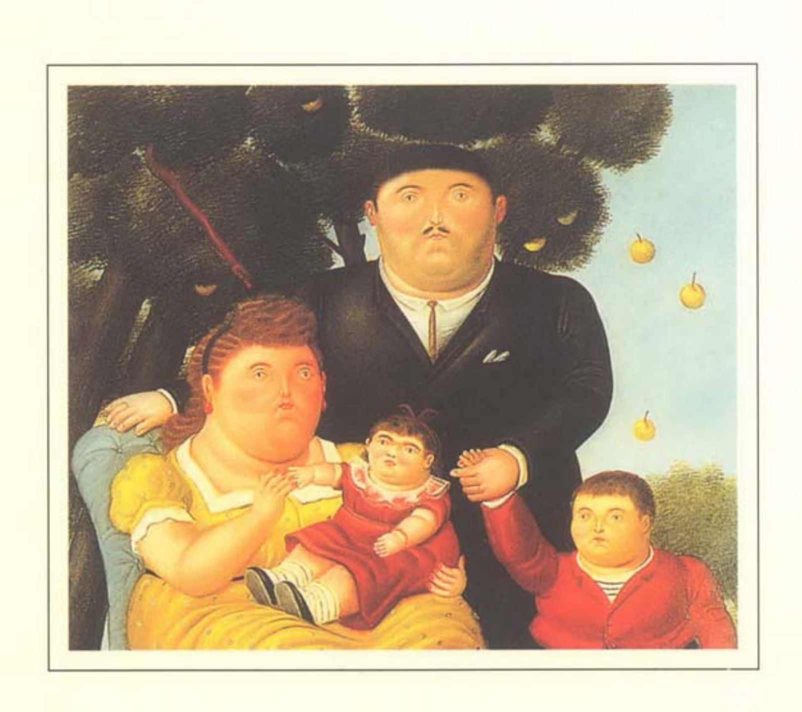
النظام الأبويّ

وإشكاليّة الجنس عند العرب

إبراهيم الحيدري





إبراهيم الحيدري

النظام الأبويّ

وإشكاليّة الجنس عند العربِ



الطبعة الأولى ٢٠٠٣

ISBN 1 85516 731 X

دار الساقي
بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤ ـ ٢٠٣٣
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)
e-mail: aisaqi@cyberia.net.lb

DAR AL SAQI
London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH
Tel: 020-7-221 9347, Fax: 020-7-229 7492

إلى زوجتي ورفيقة عمري،
التي قاسمتني حلوَ الحياة ومرَّها،
ورضيت بكتبي وأوراقي. . .
التي انتقلت معنا
من بلد إلى آخر،
في الغربة والاغتراب.
اعترافاً ووفاءً.

المحتويات

المقدمة

يعيش المجتمع العربي اليوم أزمة ركود وإحباط. وتُترجَم هذه الأزمة في الحياة اليومية التي نعيشها من دون وعي جِدي بها ونقد جذري لها ومحاولة مواجهة هذه الأزمة الراهنة التي تسيطر على عقولنا وأفكارنا وسلوكنا من دون أن نعي أبعادها المستقبلية.

تظهر هذه الأزمة في الخطاب الاجتماعي والثقافي والسياسي، وفي سيطرة أنظمة الحكم الاستبدادية، وكذلك في حركة التيارات الفكرية والاجتماعية الضاغطة التي تتطلع إلى استيعاب هذه الأزمة ومحاولة تجاوزها، ومن ثم تحقيق التغيير الاجتماعي وإعادة بناء البُنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التقليدية على أُسس عقلانية رشيدة وفي مضامين جديدة، في مقدمتها حركة تنويرية نقدية متحرّرة من النزعة الأبوية (البطريركيّة)، تقوم على إنتاج وإعادة إنتاج البنيات والهياكل الأساسية وتشكيل مؤسسات المجتمع المدني وتطبيق حقوق الإنسان، ومن ضمنها حق كل مواطن، رجلاً كان أم امرأة، في الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية، وكذلك المشاركة في عملية التغيير لتحديث بنيات المجتمع القديمة على أُسس التعددية والتفاهم والحوار واحترام الرأي والرأي الآخر. إن غياب الحرية وعدم احترام الآخر يؤديان دوماً إلى القهر والقمع والاستلاب، التي تنعكس، متجمعة، على جميع أفراد المجتمع، وبصورة خاصة على المرأة التي تكوّن نصف المجتمع. كما أن تقدُّم المرأة وتحرّرها ينبغي أن يسبقا عملية التحديث والتعددية، أو أن يتوازيا معهما. كما أن سيرورة تحرّرها يجب أن تقوم على اقتناع بمساواتها واعتراف بحقوقها وعدم

استلاب لشخصيتها، لأن استلاب الرجل للمرأة يوقعه فريسة لهذا الاستلاب، وهو خوفه من استلابها له، حيث إن تحرر المرأة لا ينفصل عن تحرر الرجل، وهو جزء لا يتجزأ من تحرر المجتمع. وحينما تتمتع المرأة بحريتها يتمتع الرجل أيضاً بحريته، لأن الحرية لا يمكن تجزئتها، ولا يمكن تحقيقها إلاّ بتغيير بنية التفكير والعمل والسلوك الأبوية (البطريركيَّة) والقِيَم والمعايير العشائرية والتقليدية التي ما زالت تسود في مجتمعنا وثقافتنا.

المرأة كيان إنساني مستقل عن الرجل، لها ذاتها ووظيفتها ودورها في عملية الإنتاج وإعادة الإنتاج الاجتماعية إلى جانب كيان الرجل المستقل أيضاً، ولكل منهما خصائصه البيولوجية ووظيفته ودوره حسب تقسيم العمل الاجتماعي بين الجنسين. فلا الرجل يستطيع القيام بوظيفة المرأة ودورها ولا المرأة تستطيع القيام بوظيفة الرجل ودوره. وإن هاتين الوظيفتين/الدورين يكمل بعضهما البعض الآخر، وإذا انتُقِص أحدهما يُنتَقَص الآخر، ويصبح المجتمع ناقصاً وغير متكامل.

إشكالية البحث

في دراستنا لأوضاع المرأة في العالم، نلاحظ أن للمرأة وضعاً استثنائياً في علاقتها مع الرجل، منذ الحضارات العليا القديمة. فمع أهميتها ودورها الهام في العائلة وفي المجتمع، نجد أن دورها وأهميتها أخذا بالانحسار التدريجي منذ سيطرة النظام الأبوي على وسائل الإنتاج وعلاقاته، بعد أن كان للمرأة في المجتمعات الغابرة أهمية دينية واجتماعية عالية. وإذا أخذت المرأة، منذ الثورة الصناعية في أوروبا، تستعيد بعض ما فقدته بصورة عامّة، فقد حدث ذلك بسبب حاجة المجتمع الصناعي إلى الأيدي العاملة ومن ضمنها النسوية، وهو ما ساعد على خروجها من المنزل إلى حيّز العمل، وفَتَحَ لها الطريق للمشاركة في العمليات الاجتماعية والاقتصادية وحتى السياسية في ما بعد.

أما في العالم العربي، فقد بقيت وضعية المرأة بعيدة عن التحولات البنيوية التي حدثت خلال القرن العشرين، لأنها كانت محكومة بعلاقات اجتماعية متخلّفة وأنظمة أبوية استبدادية وأعراف وتقاليد اجتماعية تقليدية راسخة، إضافة إلى عدم تقدم

المجتمعات العربية علمياً وتكنولوجياً، مما جعل المرأة تُعاني أوضاعاً اجتماعية واقتصادية متخلّفة أتاحت للرجل أن يتعامل معها ضمن هذا الوضع التاريخي الاجتماعي الأبوي المتسلّط.

ومنذ بداية القرن الماضي، وبدخول عناصر التطوّر والتحديث إلى العالم العربي وبدايات النهضة الفكرية والاجتماعية، اضطر الرجل إلى أن يُرسِل المرأة إلى التعليم ثم إلى العمل، بالرغم من بقاء عقليته ووعيه في مستوى اجتماعي تقليدي مكبَّل بقيود اجتماعية واقتصادية ثقيلة وضعت أمامه خيارين: إما أن تُساهم المرأة في العمل الاجتماعي خارج البيت، وإما أن تبقى حبيسة جدران أربعة وتعيش كما «الحريم». وهو ما جعل الرجل، في أغلب الأحيان، ممزَّقاً بين قناعات مجتمعه التقليدية وبين السكوت والرضى على الممارسات الجديدة التي اضطر إلى القيام بها بحكم التطوّر الاجتماعي. ومع ذلك، بقيت المرأة تابعة، وأدنى منه درجة. يظهر ذلك في فرص التعليم والعمل والأجور والحقوق المدنية والسياسية، برغم التحولات والتغيّرات الاجتماعية التي تحدثنا عنها. فهي ما زالت تُعاني اللامساواة مع الرجل وعدم اعتبارها جزءاً مكملاً بل تابعاً، وما زال الطريق أمامها طويلاً لتحقيق المساواة بين الجنسين.

وإذا كانت قضية المرأة لا تنفصل عن معظم المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقانونية، فإن إشكالية المرأة وأهميتها ودورها الحيوي تفوق جميع القضايا الأخرى، وذلك لأن وضعها في الإطار الحقيقي، إنما يعني وضع المجتمع في وضعه الطبيعي أيضاً.

المرأة ضحية المجتمع الأبوي ـ الذكوري

إن صعوبة وضعية المرأة وتعقّد إشكاليتها يدفعان المرء إلى مهمة طرحهما للدراسة والبحث والتفكيك والنقد والكيفية التي يتمّ فيها معالجة هذه الإشكالية للخروج من هذه الدائرة المغلقة وكسر قيودها التي خلَّفتها عصور الظلام والتخلّف، في مجتمع له أعرافه وتقاليده وقيمة الأبوية العريقة التي حددت مكانة كل من الرجل والمرأة ودورهما في العائلة والمجتمع والسلطة من خلال تقسيم العمل الاجتماعي

المرتبط بأسلوب الإنتاج وأدواته الاجتماعية، التي فرضت على المرأة أيديولوجيا تقوم على عدم المساواة بين الجنسين، وجعلت من المرأة واحداً من اثنين: إما أماً ولُودة وزوجة مطيعة لا تخرج من دارها ولا تقصّر في خدمة زوجها ورعاية أطفالها، وإما جسداً أنثوياً وأداة للإغراء والغواية. وهو ادعاء شائع أدى إلى اعتبار المرأة أدنى من الرجل، وهو ما يبرر جعلها تحت وصاية الرجل.

ولكن ثمّة حقيقة سوسيولوجية هامّة هي أنه بالرغم من الفروق والقدرات والخصائص البيولوجية بين الرجل والمرأة، فإننا لا نستطيع أن نفصل نشاط كل منهما عن الآخر، لأن كل منهما يكمل الآخر ويتممه في وحدة طبيعية وخلية اجتماعية هي أساس تكوين المجتمع الإنساني واستمراره. وإن ضرورة هذه الخلية الاجتماعية التي تُنتج الحياة، تجعل من الرجل والمرأة، كل حسب وظيفته وقدراته وخصائصه، كلاً متكاملاً لا يمكن الاستغناء عن جزء منه من دون الآخر، لأن الحياة لا تستديم إلاّ بوحدتهما.

والحال، أن الواقع الاجتماعي يؤكد على أن المجتمع في الشرق والغرب هو مجتمع أبوي ـ ذكوري، أي أن المسيطرين على شؤون الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وحتى الثقافية هم الرجال وليس النساء. وبالرغم من تقسيم العمل الطبيعي ـ الاجتماعي بين الجنسين حسب وظائف كل منهما، فإن التفاوت الواسع بينهما هو حقيقة هامّة أخرى، عامة وشاملة. وإن نظرة موضوعية إلى هذه المشكلة توصلنا إلى حقيقة هامة، هي أن المرأة ضحية المجتمع الأبوي ـ الذكوري الذي قنَّن قِيماً وأعرافاً ومفاهيم تحطّ من قيمة المرأة وتجعلها في مكانة أدنى من الرجل درجةً، وحتى الآن لم تُتَح فرصةً كافية أمام المرأة للقيام بدورها المفروض أن تقوم به كندّ للرجل، وبالتالي الرفع من شأنها واحترامها كإنسان كامل مثل الرجل، وكذلك الاعتراف بحقوقها على المستويين النظري والتطبيقي.

اضطهاد المرأة

الحقيقة والواقع أن المرأة مضطهَدة، ومن يضطهدها هو الرجل، مع أن الحياة لا تكتمل إلاّ بهما. ويأخذ اضطهادها أشكالاً ثلاثة:

أولاً: الاضطهاد النوعي الذي يعني شيوع تفوُّق الرجل على المرأة وسيادته عليها. وإن السيادة والهيمنة هاتين هما من أجل تحقيق مصالحه الخاصّة والعامّة، التي أدّت إلى طمس شخصية المرأة والتقليل من أهميتها واستلابها، وهو ما سبب عدم تكامل الجنسين وتكافلهما الاجتماعي.

ثانياً: الاضطهاد الأبوي ـ الذكوري (البطريركي) الذي يظهر في سيطرة الذكر على الأنثى في العائلة والمجتمع والسلطة. ويتمّ التعبير عن هذه السيطرة بتسلّط الأب على العائلة تسلطاً لاعقلانياً، يوجب خضوع الأم والأولاد وطاعتهم له طاعةً عمياء. كما تظهر في سيطرة الولد على البنت حتى لو كانت أكبر منه سناً وأرزن منه عقلاً. هذه السيطرة هي تعبير عن النزعة الأبوية واستمرارها جيلاً بعد جيل.

ثالثاً: الاضطهاد القانوني الذي ينبثق من الاضطهاد الأبوي الذي ينعكس في القوانين الوضعية والعُرفية التي تضطهد بدورها المرأة في حقوقها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهو ما يعيق تقدمها ومساواتها مع الرجل في الإنسانية.

إن اضطهاد المرأة وتهميشها لم يكونا في الحقيقة والواقع بسبب العامل البيولوجي أو الديني أو النفسي، وإنما بسبب العوامل الاجتماعية والطبقية والأعراف والقِيم الذكورية التي تنتج عن مصالح الرجل في الهيمنة والاستحواذ بها وإخضاعها لمشيئته، وهو أساس عدم المساواة بين الجنسين والصراع الأزلي بينهما.

وهناك دراسات وبحوث سوسيولوجية وأنثروبولوجية ونفسيّة عديدة تكشف لنا كثيراً من الحقائق والأمور التي تخصّ العلاقات الجنسية التي تربط بين الرجل والمرأة وتنظيم العائلة ونظم القرابة والزواج وغيرها. فمنذ وجود الإنسان على الأرض، كانت الغريزة الجنسية من الغرائز البيولوجية الأساسية التي تحدّد العلاقة بين الجنسين وتكوين العائلة واستمرار الجنس البشري، وكذلك تشكيل المجتمعات البشرية. وإن من مهمات الأديان والقوانين الوضعية والعرفية، تنظيم العلاقات الاجتماعية بصورة عامّة، والعلاقات الجنسية بصورة خاصّة، وما يرتبط بها من محرمات ومباحات بما يخص المقدس والمدنس، بهدف بناء مجتمع سليم وثقافة مجتمعية يختص بها الإنسان من دون باقي الكائنات الحيّة. وكما هو معروف، فإن للإنسان عقلاً يفكّر به، ولساناً يتكلّم ويتفاهم بواسطته، ويداً يعمل بها وينتج القُوت لإدامة حياته، على

عكس الحيوان الذي تدفعه غرائزه لإشباع حاجاته الأساسية، لأنه لا يمتلك مثل هذه الخصائص الأنثروبولوجية التي اختص بها الإنسان وحده. ولذلك نجد أن الحيوان ينساق وراء غرائزه ويعيش حياته الطبيعية والجنسية وفق ما حددته له طبيعته البيولوجية وغرائزه البهيمية، في حين استطاع الإنسان تهذيب غرائزه وتشذيبها وفقاً لما حدده له المجتمع والدِّين والأعراف، لأنه إنسان اجتماعي بالطبع وليس بالتطبُّع.

منهج البحث

هذا الكتاب هو محاولة جادة لدراسة مكانة المرأة في المجتمعات القديمة والحديثة وتفكيك جوانبها الإيجابية والسلبية، وطرحها للتحليل والنقد، وكذلك معرفة أهمية المرأة ودورها في العائلة والمجتمع والسلطة وعوامل حركتها وثبوتها وتغيرها من وضعية اجتماعية إلى أخرى، معتمدين على دراسات نظرية وميدانية في علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس الاجتماعي والآثار وغيرها، التي زودتنا بمعلومات وافية، مستخدمين منهجاً سوسيو ـ ثقافياً نقدياً لتحليل إشكالية المرأة من جوانبها العديدة في الماضي والحاضر، والإجابة عن التساؤلات المحورية التي تواجهنا في معرفة خصوصيات عالم المرأة واختلافه عن عالم الرجل والفروق البيولوجية والاجتماعية والنفسية التي أدّت إلى تقسيم العمل الاجتماعي بينهما، وما يسببه من تعاون وتنافس وصراع يرتبط، بالدرجة الأولى، بوسائل وعلاقات الإنتاج ونشوء الدولة، التي أدّت إلى سيطرة الرجل على المرأة وبالتالي على المجتمع والسلطة، وما أفرزته من قِيم ومعايير أبوية وسببته من اختلاف وصراع بينهما.

إن هدفنا الأساسي، في هذا الكتاب، ليس الدفاع عن المرأة والوقوف إلى جانبها للحصول على حقوقها فحسب، بل دراسة مكانة المرأة ودورها في المجتمعات القديمة والحديثة، وكذلك دراسة الأوضاع الاجتماعية التي تعيشها والعلاقات الاجتماعية التي تفرزها وأسباب عدم إنصاف المرأة بالرغم من أنها تكوّن نصف المجتمع، محاولين، قدر الإمكان، إخضاعَ هذه المشكلة للبحث والتحليل العلمي وطرحها للنقاش، وذلك لأهمية هذا الموضوع وتغيره في الزمان والمكان، والذي أصبح منذ منتصف القرن الماضي على وجه الخصوص، حركة اجتماعية

مطلبية عامّة وشاملة في الغرب والشرق، من أجل أن تحصل المرأة على حقوقها المشروعة ومساواتها مع الرجل.

إن ما نطرحه في هذا الكتاب من قضايا ومفاهيم، وما نقدمه من تقييم وتقويم ونقد لقضايا المرأة وما يرتبط بإشكاليتها من قريب أو بعيد، قد يلقيان الرضى والقبول من قِبَل البعض، والرفض والمعارضة من البعض الآخر، وهذا أمر طبيعي. فالاختلاف في الرأي مطلوب، ولكن ليس الخلاف، آملين أن يصبح كتابنا هذا بين أيدي الشباب من الجنسين بالدرجة الأولى، وأن يقرأوه بوعي وصبر وتسامح، عسى أن يجدوا فيه أفكاراً تختلف عما نشأوا عليه وتعلموه وقرأوه وسلكوه في حياتهم اليومية تجاه المرأة: أماً وأختاً وزوجة وحبيبة، في هذا المجتمع الأبوي الذي يتسلّط فيه الذكر على الأنثى والأخ على أخته حتى لو كانت أكبر منه سناً. وهي قِيم اجتماعية اكتسبوها من المجتمع من دون تفكير أو وعي بها، لأن نظرتهم إلى الأنثى مرتبطة بالفكر الأبوي المهيمِن. وعلى المرء أن ينظر إلى ما حوله ويدرك أين وصل العالم اليوم، وكيف يمكننا التعامل واحدنا مع الآخر، ونحن ندخل أبواب الحداثة والعولمة من أوسع أبوابهما.

ومن جهة أخرى، فإن الكُتب والدراسات السوسيولوجية حول مكانة المرأة وأوضاعها الاجتماعية في الماضي والحاضر قليلة، بل نادرة في اللغة العربية. وغالباً ما تكون الآراء والأفكار التي تطرح فيها إما مع أو ضد المرأة، وإما دفاعية انفعالية أو هجومية لاعقلانية، أو تُعالج جانباً واحداً من إشكالية المرأة وتنطلق من رؤية ذات بُعد واحد، وهو ما دفعنا إلى تأليف هذا الكتاب الشامل حول المرأة لعله يسد فراغاً في المكتبة العربية ويضيف إليها أفكاراً جديدة حتى لو تعارضت مع الأفكار التقليدية السائدة التي لا تريد، بل ترفض ما يُطرح من أفكار جريئة، خصوصاً حول المرأة ومكانتها المتدنية في العالمين العربي والإسلامي.

تهميش المرأة

كما هو معروف، ففي معظم المجتمعات في العالم، قديماً وحديثاً، يختلف عالم المرأة عن عالم الرجل، وبصورة عامة يُعتبر عالم المرأة ضيّقاً ومحاصَراً بالنسبة

إلى عالم الرجل. وإذا كانت المجتمعات الصناعية، رأسمالية أم اشتراكية، هي مجتمعات أبوية ـ ذكورية، فإن المجتمعات العربية أكثر أبوية وأشد محاصرة وتهميشاً للمرأة، وإن الفوارق بين الجنسين أكثر عمقاً وتأثيراً في المجتمع وفي شخصية الفرد وأفكاره وسلوكه، رجلاً كان أم امرأة. فالنساء في العالم العربي يخضعن لسلطة قانونين متناقضين: الأول هو قانون عام لا يفرّق بين المواطنين على أساس الجنس والدين والقومية والطبقة ويعطيهم حقوقاً متساوية تقريباً، والثاني يقوم على التمييز على أساس الجنس. ففي اللحظة التي تتخطى فيها المرأة عتبة دارها، تخضع لقانون العُرف والتقاليد وتصبح جنساً آخر ليس له حق المطالبة بحقوقه المشروعة.

وتساهم نظم التنشئة الاجتماعية والتربية والتعليم في تكريس التمييز بين البنت والولد منذ الطفولة، كما تسهم وسائل الاتصال القديمة والحديثة في إشاعة تمثيل المرأة في وعي الرجل وتمثيل الرجل في وعي المرأة، وتزيد من التشوهات التي تصيب المرأة وترفع في الوقت ذاته درجة الأميّة الحضارية بين النساء المتعلّمات، وشيوع ثقافة تقليدية تتبنّى الأساطير والخرافات وتكرس الأعراف والتقاليد القديمة وتوجيه المرأة إلى عملية التقليد والمحاكاة، لتتحول هذه النماذج إلى عملية تغبية وغسل دماغ في أكثر الأحيان، ولتلغي العقل البشري النقدي خصوصاً عندما يكون التقليد أعمى، سواء كان تقليداً لثقافة شعبية أو تقليداً للغرب المتمثل بالمودة والتحرر الجنسي. وهو ما يدفع بعض النساء إلى صرف جزء كبير من وقتهن، الفارغ دوماً، بالأحاديث الاجتماعية السطحية والخصوصيات النسائية والثرثرة الفارغة في مواضيع غير مفيدة في أحيان كثيرة، وتلهفهن إلى أحاديث المطبخ ومشاجرات النساء مع أزواجهن ومع غيرهن، إلى مسلسلات التلفزيون التي تغلب عليها السطحية والتكرار في مضامينها الاجتماعية والتاريخية والفنية.

إن هذه الوضعية السلبية التي وصلت إليها المرأة واللامساواة بين الرجل وبينها، أثّرتا وتؤثران في خلق تصوّر سلبي عن المرأة نفسها، وهو ما يقوّي تصوّر الرجل عن نفسه بأنه أعلى منها درجة. وهذا التصوّر يعيق إمكانية تحقيق ذات المرأة وذات الرجل في آن.

هل تحررت المرأة بعد خروجها من البيت؟

لقد خرجت المرأة اليوم من البيت وأخذت لها مكاناً خارجه، ولم يعد هناك مَن يعترض على خروج المرأة إلى العمل والتعليم إلاّ قلّة من الناس، حتى لو ارتدت الحجاب، لأنه في الواقع مسألة شخصية ولا يمنعها من التعليم والعمل. كما أصبحت العلاقات والروابط الاجتماعية اليوم أضعف في المدن منها في الريف، بالرغم من أن المرأة الريفية أكثر تحرراً من المرأة في المدن. وأخذت العائلة الممتدة بالضعف ولم يعد الأقارب يسكنون في محلة واحدة، وازدادت نسبة المتعلمات والعاملات من النساء مما يضع أمام المرأة خيارات أوسع للمشاركة في العملية الإنتاجية. كما ساعدت عناصر التحديث والتقدم الاجتماعي على تغيير النظرة التقليدية إلى المرأة نسبياً بعد ما نالته من حقوق مدنية في التعليم والتربية والثقافة والمشاركة في عمليات التنمية، وأصبحت منهن مهندسات وطبيبات ونائبات في البرلمان. ومع ما حققته المرأة وما نالته من حقوق، لم يظهر عليها تغير نوعي عميق وواضح في وعيها وفي ممارساتها اليومية، لا في العائلة ولا في الثقافة والمجتمع، وما زالت طاغيةً قِيمُ الشرف التي ترتبط بالأعراف والعصبيات العشائرية وكذلك بالنظرة إلى الجنس بصورة عامّة وإلى المرأة بصورة خاصة، وكذلك القِيم التي ترتبط بالزواج والطلاق وحرية اختيار الزوج وصنع القرار وغيرها، ومسؤولية النساء بالالتزام والانصياع للتقاليد والأعراف والمحافظة على شرف العائلة وسمعتها. وبالمقابل، فمن واجب الذكر مراقبة تصرفات النساء وضبط سلوكهن والدفاع عنهن وحمايتهن. وقد يصل الأمر أحياناً إلى القتل غسلاً للعار، كما يحدث اليوم في الأردن. وهو عمل إجرامي يثير الضمير الإنساني لأنه غالباً ما يكون القتل بالشبهة. ومن جهة أخرى، لماذا لا يُعاقَب الرجل ولا يُرفع في وجهه سلاح «القتل غسلاً للعار» حين ينحرف؟ أليس هذا أفدح تمييز بين الجنسين!

وإذا نظرنا إلى هذا الموضوع من زاوية أخرى، نرى أن أساس النظرة الدونية للمرأة لا يرتبط بالتشريع الإسلامي، بل بالأعراف والتقاليد التي ترتبط بالمجتمع الأبوي ـ العشائري الذي لا يعطي للمرأة قيمتها ولا يعترف بحقوقها، مع أن الإسلام ساوى بين الرجل والمرأة في الإيمان والعمل وامتلاك الثروة، ولا يعتبر «النساء

ناقصات عقل ودين»، كما جاء في حديث موضوع قصد إهانة المرأة والحطّ من إنسانيتها. وقد التزم به البعض مع أنه يخالف النص القرآني الكريم. كما أن تأويل هذا الحديث الذي لا يقبله العقل السليم ولا التفسير البيولوجي العلمي، إنما ينتج عن أيديولوجيا أبوية ـ ذكورية تقف حائلاً أمام أي تقدم للمرأة والمطالبة بحقوقها، اعتقاداً منهم بقدرتها على وضع حدّ للعلاقة غير المتوازنة التي قامت بين الرجل والمرأة على طول التاريخ.

النساء قادمات. . . !

إن موضوع المرأة، بإشكالاته العديدة، يفرض اليوم جِدته وحيويته، ويحتل موقعاً جديداً وهامّاً في العلوم الإنسانية. كما يطرح نفسه، منذ الحرب العالمية الثانية، على مستويات عديدة في مقدمتها إعادة قراءة آراء باخوفن؛ أول من اهتم وكتب بموضوع المرأة وحقها الطبيعي في منتصف القرن التاسع عشر، من جديد، لتصبح محور كثير من الدراسات الإنسانية الحديثة.

كما صدرت في العقود الأخيرة كتب عديدة تقف إلى جانب المرأة وتشير إلى أن المستقبل سيكون للنساء الأمهات، وفي مقدمتها كتاب **الآلهة البيضاء** لروبرت غريفز، وكتاب هايدة آبند روث **الآلهات وأبطالهن** وكذلك **حق الأم** في خمسة مجلدات (١٩٩٥). كما أصدر روش **القمر القمر** وماري لويزة جونسون ـ جواريث **النساء والإجهاض** وبيتر درر **حلم الزمان المفقود** الذي قال فيه بأن عالم الرجال أصبح متعباً، حيث يتشوق العالم اليوم إلى عالم آخر تكون فيه «الأمهات» حارسات النظام، وهنَّ اللواتي يستطعن إنقاذ البشرية من شرور العلم والتكنولوجيا الحديثة وما أنتجا من فوضى وحروب مدمرة خلقها عالم الرجال.

وفي عام ١٩٨٢، كتب روجيه غارودي **مسيرة النساء عبر التاريخ**، وأكد فيه على أن النساء قادمات والويل لمن يقف في طريقهن. ثم يتساءل: «هل آن الأوان لتوجيه النقد إلى ستة آلاف سنة من النظام الأبوي والهيمنة التي مارسها الرجال على المجتمع بأسره؟ وإذا لم يكن تاريخ الرجل غير تاريخ عنف وسيطرة واسترقاق، فهل تكون النتيجة أن حركات النساء هي مجرد حركات مطلبية أم أنها تحمل في طياتها

تباشير مشروع حضاري كامل لإعادة بناء العالم من جديد وكذلك هويته الإنسانية فيه». ولا يكتفي غارودي بالمطالبة، مع النساء، بحقوقهن بالعدالة والمساواة فحسب، بل طالب أيضاً بالعمل على خلق مجتمع جديد يتخطى أشكال السيطرة والعنف، ويعمل على تغيير شامل للبنى العقلية والمجتمعية بحيث يصبح تحرر المرأة تحرراً للإنسان بصورة عامة.

وأخيراً، كتب المفكّر الأميركي من أصل ياباني فرنسيس فوكاياما دراسة نشرتها مجلة **شؤون دولية** بعنوان «النساء وتطوّر السياسة الدولية»، يستبشر بها الخير الذي سيعم الإنسانية عندما تؤول بيد المرأة مقاليد الحكم والسياسة في المستقبل القريب، وذلك بنزوعها إلى السلام وتجنب الحروب.

والحال، أن فكرة فوكاياما ليست جديدة، فطالما دعا إليها الكثيرون من قبل. فالجنس الآخر اللطيف المسالم الذي يتصف بالرقة والأمومة والحنان وعدم الاستبداد، سوف يعمل على استتباب الأمن والرخاء، لأن رسالة المرأة في الحياة هي الإنجاب والحرص على سلامة الأطفال ورعايتهم والحفاظ عليهم، وهو ما يضمن في الأخير، عن طريق الانتخاب الديموقراطي، تأنيثَ الإدارة والسياسة والاقتصاد، وهي الفكرة نفسها التي دعت إليها عالِمة النفس الألمانية مارغريت متجرلش في كتابها **المستقبل للأنوثة** (١٩٨٧). فالنساء هنَّ معذَّبات هذه الأرض على مدى عصور طويلة. غير أن هذا العذاب الذي حملته النساء أمدّهنَّ بقوة على الصبر والصمود مما جعلهن بغير حاجة إلى الاهتمام والمساعدة. وإذا كانت الحروب للرجال فالسلام للنساء بغريزة الأمومة. إن هذه الخصائص سوف تقود النساء إلى مستقبل يختلف تماماً عن الحاضر، فالمستقبل للإناث وليس للذكور. ويكفي ما قام به الرجال من حروب وعنف ودمار منذ بداية المجتمع الأبوي حتى اليوم.

ومع الشكوك والاعتراضات على مثل هذه الآراء المستقبلية، التي تقوم على الأساطير، إلاَّ أنها تحولت اليوم ـ كما رأينا أعلاه ـ إلى مصدر للأمل عند عدد من نساء العالم اللواتي يتشوقن إلى عالم جديد خالٍ من التناقضات والحروب والعنف والدمار.

فصول الكتاب

الكتاب رحلة طويلة في عالم المرأة، تبدأ من أقدم المراحل الاجتماعية التي عاشتها البشرية حتى العصر الحديث. ويقسَّم عموماً إلى قسمين رئيسيين: يبحث الأول في مكانة المرأة ودورها الديني والاجتماعي والسياسي في المجتمعات القديمة التي وصل فيها احترام المرأة حدَّ التقديس. أما في القسم الثاني، فيبحث في مكانة المرأة ودورها في المجتمعات الحديثة؛ أي منذ تشكيل الدولة وتطوّر النظام الأبوي ـ البطريركي وانحسار دور المرأة بالتدريج.

وإذا كانت الفروق الجنسية أكثر بروزاً من غيرها، فيعود ذلك إلى اختلاف الوظائف البيولوجية والتنظيم التناسلي والهرمونات، وكذلك حجم الجسم والطاقة الجسدية وغيرها. وإذا كان الرجل أقوى وأكثر وزناً، فإن المرأة أكثر سمنة وأطول عمراً وأكثر تفوقاً في القدرات الحسية والقابليات الكلامية. وإذا كان هناك تفاوت في الوضعيات عند المرأة، فيعود ذلك إلى البيئة والثقافة. ولذلك، فالمرأة أقرب إلى الطبيعة منها إلى الرجل. كما أن الفروق البيولوجية كانت قد وزعت الوظائف والأدوار بين الجنسين، وكذلك تقسيم العمل الاجتماعي بينهما بشكل يجعل كلاً منهما يكمل الآخر.

وقد جاء الكتاب في مقدمة وسبعة فصول وخاتمة، تتضمن ما يلي:

الفصل الأول يبحث في نظرية «حق الأم» لباخوفن الذي وضع أول نظرية حول مكانة المرأة وسلطتها في المجتمعات القديمة، واعتبر السلطة حقاً طبيعياً لها، على اعتبار أن الأنثى هي الأصل. وإذا كانت المرأة، فسيولوجياً، أضعف من الرجل، إلاً أنها احتلت مكانة دينية واجتماعية عالية في العائلة والمجتمع والسلطة، وبذلك انتصرت على قوة الرجل الفسيولوجية. فالمرأة تتماثل مع الطبيعة والأرض، وهي أصل الخصوبة وإنتاج الحياة.

وفي ختام هذا الفصل، نقدم تعقيباً لتقييم وتقويم ونقد نظرية باخوفن، ونتساءل: هل حق الأم الطبيعي هو حقيقة تاريخية أم أسطورة؟ لأن هذه الفكرة طوباوية، لأن المجتمعات الأمومية كانت تضع النفوذ السياسي بيد الرجل دوماً.

ونستعرض في الفصل الثاني أهم الدراسات الأنثروبولوجية التي جاءت بعد باخوفن، وفي مقدمتها آراء لويس مورغان وفردريك أنجلز وهنري مين وغيرهم الذين درسوا العائلة والدولة والسلطة في العالم القديم، وتطوُّر النزعة الأبوية التي ما زالت مسيطرة في العالم حتى اليوم. كما استعرضنا النظريات الأنثروبولوجية المعاصرة وفي مقدمتها نظرية سيغرست في تعقيبه على آراء أنجلز في أصل العائلة والدولة، وأطلس مردوخ حول انتساب الشعوب الزراعية إلى خط الأم.

أما كتاب **الآلهة البيضاء** لروبرت غريفز، فيبحث في انتساب الشعوب الأوروبية القديمة إلى الأم، وانتشار نظام الأمومة في أوروبا القديمة أيضاً. كما نبحث في أهمية المرأة في مجتمع الطوارق في شمال أفريقيا والعلاقات المتحررة قبل الزواج، وهي دليل على بقايا نظام «حق الأم» في أفريقيا في العهود القديمة.

ونتتبع في الفصل الثالث الصورة التي رسمها المجتمع الأبوي (البطريركي) للمرأة في أوروبا منذ الإغريق حتى العصر الحديث، مع تحليل نقدي لآراء الفلاسفة والمفكرين الأوروبيين الذين انحازوا في كتاباتهم إلى وجهة النظر الأبوية، من أفلاطون حتى نيتشه: عدو المرأة رقم واحد. كما نتطرق إلى موقف المسيحية من المرأة التي تعتبر أن حواء هي أصل الخطيئة، وكذلك تشويه الكنيسة لصورة المرأة في الرهبنة ومحاكم التفتيش التي اتهمت آلاف النساء بالسحر والشعوذة وأعدمتهنَّ بالقتل والحرق. ومنذ عصر التنوير، بدأت الأفكار والمواقف تتغيّر من المرأة حيث قامت الحركات النسوية في أوروبا قبل أكثر من قرن بالمطالبة بالحقوق والمساواة مع الرجل. كما بحثنا في هذا الفصل موضوع المرأة والحياة الجنسية عند فرويد، وموقفه السلبي من المرأة، والانتقادات التي وُجّهت إلى نظريته من قبل مالينوفسكي وماركوزة وإريك فروم وغيرهم.

أما في الفصل الرابع، فبحثنا في مكانة المرأة في الحضارات العليا القديمة بدءاً من وادي النيل وأسطورة إيزيس وأوزوريس التي تمثّل فيها أوزوريس الإلهة الأم والأرض وسيدة الطبيعة، وكذلك دور الملكات المصريات في المجتمع والسلطة وإدارة الحكومات ونظم العائلة والزواج والطلاق.

أما في وادي الرافدين، فقد كانت للمرأة أهمية اجتماعية ودينية عالية تنعكس

بتماثيل الأمومة والخصوبة، وبصورة خاصة تماثيل عشتار، إلهة الحب والخصوبة والحياة. كما نبحث في تقديس الإلهة الأم والبغاء المقدَّس وارتباط المرأة بالقمر، الذي اقترن بحياة الإنسان الجنسية والإخصاب.

ومع أن المجتمع البابلي كان طَبَقياً، إلاَّ أنه ضَمِنَ للمرأة حقوقاً عديدة في مقدمتها حق التملك والعمل والطلاق وغيرها من الحقوق. كما نُعالج في هذا الفصل تطوُّر النظام الأبوي في بابل والتحول من الانتساب إلى خط الأم إلى الانتساب إلى خط الأب، وبالتالي فقدان المرأة كثيراً من حقوقها وسلطتها الدينية، كما يظهر بوضوح في «ملحمة جلجامش» و«ملحمة الخلق البابلية».

ونُعالج في الفصل الخامس قضايا المرأة في المجتمع العربي قبل الإسلام من حيث نظم العائلة والزواج والطلاق والتصورات الدينية المرتبطة بالأوثان والأساطير في محاولة لمعرفة بقايا نظام الانتساب إلى الأم ودراسة أصول النظام الأبوي الذي ارتبط بنمط الإنتاج الرعوي وتأثيره في الحياة الاجتماعية وبخاصة المرأة. كما نعالج حضور المرأة في الإسلام حيث أعطاها حقوقاً وواجبات لتنظيم الحياة الاجتماعية ومساواتها بالرجل في الخلق والإيمان والتملك والإرث، وحتى الطلاق. غير أن التشريع الإسلامي لم يُطبَّق في الواقع الاجتماعي، وأخذت المرأة تفقد حريتها وتُفرَض عليها القيود بالتدريج. كما تتبّعنا مشكلة العبيد والجواري والحجاب والسفور، التي عرقلت العلاقة السليمة بين الرجل والمرأة.

في الفصل السادس، بحثنا قضية هامة هي إشكالية الجنس عند العرب وارتباطها العضوي بالنظام الأبوي (البطريركي). فالجنس عند العرب موضوع مقدَّس ومعقَّد يرتبط بالعرض والشرف. ولذا، فالحديث والكتابة عنه واجها ويواجهان منعاً وتحريماً ومصادَرة. وحاولنا، قدر الإمكان، تقديم دراسة سوسيولوجية جادة للتراث الجنسي عند العرب، وتحليل اجتماعي لموضوع الفحولة في اللُّغة والأدب والشعر، وصورة المرأة في ذهن الرجل وصورته في ذهن المرأة، إلى جانب الاحتفاء بالجسد والعامل الجنسي كعامل محدِّد للشخصية. كما استعرضنا آراء الفلاسفة العرب، من الغزالي والجاحظ حتى ابن رشد وغيرهم، وكذلك موضوع الميثولوجيا العربية وتفسيرها للبنية الفكرية والاجتماعية من خلال أساطير المرأة والحية والشيطان.

وأخيراً، شرَّحنا مفهوم النظام الأبوي وتطوّره وتأثيره في المرأة والعائلة والحياة الاجتماعية، والذي تمّ التعبير عنه بثنائية التسلّط والخضوع.

في الفصل السابع والأخير، نستعرض الخطاب العربي وقضايا المرأة من خلال دراسة الحركة النسوية العربية في مئة عام منذ قاسم أمين وحتى المرأة في الخليج العربي. ومن الملاحَظ أن قضية تحرّر المرأة العربية كان قد أصابها تراجُع نسبي في معظم البلدان العربية. كما بحثنا حقوق المرأة بين النظرية والممارسة العملية من حيث الثقافة واستلاب المرأة وقوانين الأحوال الشخصية وتولي منصب القضاء وإشكالية القوامة على النساء ومشاركة المرأة في السياسة، إلى جانب دور العولمة والإعلام في استلاب المرأة.

ونتعرض في الخاتمة للمعوّقات الرئيسية التي تعيق تصدُّر المرأة العربية وعدم تبوُّئها دوراً قيادياً متميّزاً، في الوقت الذي أخذت فيه المرأة في آسيا دوراً قيادياً هامّاً، وأصبحت أربع نساء مسلمات رئيسات دولهن، منهن مغاواتي في أندونيسيا. فما هي الأسباب والشروط التي أعاقت صعود المرأة العربية؟ هل هي قِيم الذكورة الأبوية، أم هي المساواة النسبية بين الجنسين في آسيا؟ والمفارقة هي أنه منذ خمسة عشر قرناً لم تصل أية امرأة عربية إلى قيادة الدولة!

إن الكتابة عن المرأة والمطالبة بحقوقها هما من أجل خلق مجتمع عادل يحاول تخطي أشكال السيطرة والاستبداد الأبويين، إذ لا بدَّ من العمل على تغيير شامل للبنى الفكرية والمجتمعية والسياسية التقليدية التي حاصرت المرأة وأَسَرتها بقيود الأعراف والتقاليد القديمة، بأمل أن تكون لمحاصرة المرأة وتهميشها نهاية قريبة. إن تحرر المرأة لا يتمّ إلاَّ بتحرر الرجل، وهذا التحرر لا ينفصل عن مشروع التحديث والتعددية والديموقراطية، الذي لا يقوم إلاَّ بالوعي الاجتماعي الكامل والاعتراف بالرأي والرأي الآخر، ليس على الفروق البيولوجية، بل على هوية كل منهما ووظيفته ودوره في الحياة الاجتماعية. وبدون ذلك، فليس هناك عدالة وتكامل وأمن اجتماعي. وإذا لم يكن هناك أمن وتحرر وعدالة، فكيف يمكننا مواجهة الحداثة والعولمة، ونصف المجتمع مهمَّش ومشلول؟

وفي الأخير، أتقدم بجزيل الشكر والتقدير إلى كل من قدَّم لي العون والمساعدة

في إكمال هذا الكتاب، من تقديم فكرة أو إعارة كتاب أو تشجيعي على إكماله، وأخص بالذكر الأستاذ عبد الحميد الكفائي والدكتور عبد الرحيم حسن والدكتور عدنان رجيب، وكذلك ولديَّ العزيزين جهين ولينة، لمساعدتهم إياي في إنجاز هذا الكتاب. لهم مني جميعاً المحبة والتقدير.

وفي الختام، أرجو أن أكون قد وُفِّقت في تغطية أهم قضايا المرأة في الماضي والحاضر، بأسلوب علمي سهل على نحو يُرضي جميع القُرّاء.

لندن، صيف ٢٠٠٢

إبراهيم الحيدري

الفصل الأول

سلطة المرأة في المجتمعات القديمة

نظرية «حق الأم» الطبيعي لباخوفن

كان النصف الأول من القرن التاسع عشر قد أفرز اتجاهات فكرية جديدة، خصوصاً بعد الثورة البرجوازية التي عمّت أوروبا عام ١٨٤٨ وغيَّرت كثيراً من ملامح أوروبا الفكرية والحضارية، وأعطت زخماً جديداً لعصر التنوير الذي تمخض عن نظريات جديدة في فلسفة التاريخ والمجتمع. كما غيَّرت «نظرية التطوّر» لجارلس دارون و«الفلسفة الوضعية» لأوكست كونت وأفكار فيورباخ ولودفيغ بشنر وغيرها، المناخَ الفكري الذي ساد أوروبا حتى ذلك الحين، وبذلك اقتربت فلسفة التاريخ المثالية، التي وقف في قمتها فردريك هيغل، من بداية نهايتها[١].

في ذلك المناخ الفكري، ظهر ياكوب باخوفن (١٨١٥-١٨٨٧) وهو حقوقي ومؤرِّخ في علم الأديان المقارَن. اشتهر في كتابه **حق الأم** الذي صدر في بازل (سويسرا) لأول مرّة عام ١٨٦١[٢].

تأثر باخوفن بالمناخ الفكري الذي طغى في ذلك العصر، وبخاصة الاتجاه التطوري، محاولاً في نظريته وضعَ أسس عامة في فلسفة التاريخ، مبتدئاً فيها بأول مرحلة حضارية مرّت بها المجتمعات الإنسانية[٣]. وقد استند في نظريته إلى الكتب

---

(١) Stagel, J., *Kulturanthropologie und Geschichte*, Münschen, 1974, s. 24.

(٢) Bachofen, J. J., *Das Mutterrecht, Suhrkamp Verlag*, Frankfurt-m, 1980.

(٣) الحيدري، إبراهيم، «نظرية حق الأم أو فلسفة التاريخ عند باخوفن»، مجلة **كلية الآداب**، جامعة بغداد، العدد ٢٦، بغداد ١٩٧٩، ص ٢٣١-٢٤٧.

التاريخية والأثنوغرافية الوافية التي كتبها المؤرخون والسواح الإغريق والرومان عن العالم القديم، وبصورة خاصة ما كتبه هيرودوت (٤٨٤-٥٢٥ ق.م.) عن مصر والعراق وفينيقيا والأناضول في تاريخ الأمم القديمة وأساطيرها. كما استند إلى الأساطير القديمة المختلفة والرموز المنقوشة على المقابر، وكذلك الآثار القديمة التي أكدت على «المادة الطبيعية للمرأة»، وكوّنت اللبنات الأساسية لفلسفته، ووجهت انتباهه إلى أهمية المرأة ودورها في المجتمعات القديمة(٤).

كان باخوفن رومانطيقياً متديناً، عاش في مجتمع يسود فيه «حق الأب»(*). وبالرغم من سيطرة أبيه عليه، فقد تمرَّد عليه ورفض القيام بإدارة مصنع النسيج الذي تملكه عائلته، بعد أن ترك والده إدارة المصنع لكبر سنه. وبدلاً عن ذلك، وجد مستقبله العلمي في دراسة الحقوق وعلم الأديان المقارن. كانت رومانطيقيته قد دفعته للقيام برحلات عديدة إلى بلدان مختلفة، كانت إيطاليا، بلدُ الأساطير الرومانية القديمة، أهمَّها وأكثرَها تأثيراً فيه، ودفعته إلى مزيد من الرحلات للتعرف إلى أقوام وشعوب وحضارات مختلفة ليدرس عاداتها وتقاليدها ويتبحر في فهم أساطيرها واستيعابها، ويتعرَّف إلى العلاقات الاجتماعية التي تسود فيها، وبخاصة ما يتصل بالعلاقة بين الرجل والمرأة.

لقد كان باخوفن شديد التعلق بأمه، ولم يكن ذلك خافياً عليه، ولذلك وجد نفسه مديناً لها. وقد دفع ثمن ذلك كتابه **حق الأم**، الذي قدمه إليها: «إلى أمي السيدة فاليرا باخوفن. . . سوف لن نتوقف عن الفخر بك، وعن ذكر الوفاء والطيبة لك طوال عمرنا»(٥).

في هذا التقديم، يجد المرء مفاتيح فلسفة باخوفن التي انطبعت عن المرأة في صورة «الأم». وقد اعتقد باخوفن أن للمرأة طبيعة لا ينفصل فيها الحسّي عما فوق الحسّي، كما ظهرت صورة المرأة عنده في أشكال ثلاثة متلاحمة مرة واحدة: كأم

---

(٤) الحيدري، المصدر السابق.

(*) بمعنى السلطة الأبوية (البطريركية)، حيث ينتسب الأبناء إلى أبيهم، الذي يسيطر على العائلة كما على المجتمع، وتكون العلاقة بين الأب والأبناء وبين الحاكم والمحكوم علاقة هرمية.

(٥) Bachofen, , *op. cit.*, s. XXXX.

له، والأم الأرض، ثم الأم ـ المادة الأصل[٦].

كانت بدايات اهتمام باخوفن العلمية حول المرأة، هي دراسة واستيعاب وتحليل القصص والأساطير والرموز القديمة التي أعطاها أهمية فائقة لفهم المجتمعات الإنسانية القديمة والمراحل التاريخية والاجتماعية لتطوّرها. فالأساطير، في رأي باخوفن، هي مصادر ليست أقل غنىً من المصادر التاريخية، فهي لا تقوي الأسانيد التاريخية فحسب، بل تدعمها وتعرّفها بصورة أدق، لأنها صورة أمينة لنظام الكون والحياة. وبجانب الأساطير تقف الرموز، وبصورة خاصة رموز القبور التي تنتشر في العالم القديم. فالرموز لها معانٍ أسطورية، وهي بمثابة اللّغة والكتابة عند الشعوب القديمة. وإذا كانت اللّغة فقيرة في إبراز المعاني وتوضيح جوانب الحياة الفكرية للإنسان، وإذا كانت ضرورية في توضيح فكرة ما، فإن الأساطير هي الشيء العضوي فيها، وإن الرموز هي لغتها المعبرة[٧].

إن رومانطيقية باخوفن وتديُّنه وصوفيته وارتباطه بأمه، كانت قد كوّنت حجر الأساس في نظرته إلى الكون والحياة الاجتماعية، ومكّنته من ولوج بحر عميق من عالم الأساطير والرموز، ودفعته إلى دراسة مرحلة تاريخية ـ اجتماعية قديمة وغامضة كانت البشرية قد مرَّت بها في أقدم عصورها التاريخية، هي مرحلة حق الأم الطبيعي وسلطة المرأة في المجتمع.

أصدر باخوفن أول كتاب له عام ١٨٥٩، حاول فيه تحليل رموز القبور في العالم القديم من جهة، وتوضيح العلاقة القوية التي تربط الأساطير والرموز بالأديان القديمة من جهة أخرى[٨]. وقد لاقى كتابُه هذا انتقاداتٍ لاذعةً من زملائه، الذين اعتبروا أن ما كتبه «مجرَّدُ هراء في مستوى عالٍ». غير أن باخوفن كان يعرف تماماً ما يريد. بمعنى آخر، كتب باخوفن ما لا يريده الآخرون، وكان هدفه من

---

(٦) Heinrichs, H. J., *Vorwort Zur Mutterrecht*, S. XXI-XXII, in: Bachofen, *op. cit.*

(٧) Bachofen, J. J., *Versuch über die Gräber der alten Urreligionen und antike Symbole*, Bernoulli, 1952, s. 48.

(٨) Heinrichs, *op. cit.*, s. XXXI.

ذلك أن يكتب فلسفة للتاريخ، ولكن بمنهج آخر يخالف منهج الوضعيين الليبراليين آنذاك[٩].

إن دراسة باخوفن للأساطير والرموز القديمة، وبصورة خاصّة أسطورة إيزيس وأوزوريس المصرية، كانت قد أثارت انتباهه الشديد وقادته في الأخير إلى هدفه اللاواعي وهو الكتابة عن «حق الأم» وسلطتها في المجتمعات القديمة، وكذلك عن الصراع الأزلي بين الرجل والمرأة. وفي أواخر حياته، اتجه باخوفن إلى الكتابة عن «العالم القديم»، وبصورة خاصة عن التاريخ الروماني، مقابل ما كتبه تيودور مومسن الذي نهج فيه منهجاً وضعياً في تحليله لفلسفة التاريخ. ولكن باخوفن لم يكمل، في الحقيقة، ما بدأ به، وتحول إلى الكتابة عن الأساطير الرومانية والشرقية[١٠]، محاولاً إكمال ما بدأ به في دراسته حول «حق الأم»، متشجعاً بما صدر حينذاك من أُمهات الكُتب الأثنولوجية، خصوصاً كتاب هنري مين (١٨٢٢-١٨٨٨) **القانون القديم**، وكتاب ماكلينان (١٨٢٧-١٨٨١) **الزواج البدائي**، وكتاب روبرتسون سمث **العائلة والزواج في البلاد العربية القديمة**. كما صدرت له مجموعة من الرسائل حول نظم القرابة في العالم القديم، كتبها بين عامي ١٨٨٠ و١٨٨٦.

حق الأم وسلطة المرأة في العائلة والمجتمع

إنّ «حق الأم»، كحق طبيعي لها، هو من أعقد المشاكل الأثنولوجية التي لم تخطر على بال أحد حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فقد أصدر باخوفن كتابه **حق الأم** (عام ١٨٦٩) الذي تجاوز ألفاً ومئتي صفحة، في الوقت الذي ما يزال العلم متأثراً بالكتب الدينية المقدّسة، وبصورة خاصة التوراة. وإن شكل العائلة الأبوية لم يكن أقدم شكل معروف فحسب، بل كان مماثلاً تماماً لشكل العائلة الثنائية الذي ساد آنذاك، باستثناء تعدد الزوجات، ذلك الشكل الذي لم يطرأ عليه أي تطوّر تاريخي. وإن أكثر ما ذكروه، هو إمكان وجود مرحلة من العلاقات الجنسية غير المنظمة التي سادت في المراحل الأولى البدائية من حياة الإنسان.

---

(٩) Wesel, U., *Der Mythos Von Matriarchat*, Frankfurt-m, 1980, s. 10.

(١٠) Bachofen, J. J., *Der Mythos Von Orient und Okzident*, Basil, 1926.

وبإيجاز شديد لمحتويات كتاب **حق الأم** لباخوفن، نصل إلى الصورة التالية: بالرغم من أن المرأة، من الناحية الفسيولوجية ومنذ البداية، هي أضعف من الرجل، إلاّ أنها كانت قد احتلت مكانة عالية في العائلة وفي المجتمع وفي السلطة، في مرحلة حضارية قديمة من تاريخ المجتمعات الإنسانية، وبذلك انتصرت على قوة الرجل الفسيولوجية. ففي بداية تاريخ المجتمعات الإنسانية لم تكن هناك حياة زوجية منظمة، بل كانت هناك «إباحية جنسية» Gynaikokratie سيطرت بموجبها المرأة على المجتمع واحتلت فيه مكانة دينية عالية، ومعنى ذلك أنه كان هناك مجتمع متحرّر جنسياً يتكوّن من مجموعة من النساء والرجال لا يرتبطون بتنظيم جنسي معيّن. ومن ذلك الحين، تأصلت عادةُ انتساب الأطفال إلى أمهم وليس إلى إبيهم، لأنه ليس بالمستطاع، في تلك الحالة، تحديد الأب لعدم وجود تنظيم للعلاقات الجنسية، في مجتمع يعيش فيه عدد من النساء مع عدد من الرجال. وهذا ما أطلق عليه علماء الأنثروبولوجيا الانتساب إلى خط الأم Matrilinearität، في حين أُطلق على الانتساب إلى خط الأب Patrilinearität، كما هو معروف اليوم.

وعلى أساس هذه العلاقات الجنسية، تمتعت النساء، بوصفهن أمهات أولاً، والوالدات الوحيدات المعروفات بكل ثقة وتأكيد للأطفال ثانياً، بقدْر كبير من الاحترام والتقدير، واكتسبت المرأة بذلك مكانة عالية في المجتمع والمؤسسة الدينية. وبحسب باخوفن، فإن «الإباحية الجنسية» ارتبطت أساساً بالملكية المشتركة للجماعة من جهة، وبسوء معاملة الرجال للنساء من جهة أخرى، الأمر الذي أدى إلى حدوث «ثورة النساء» على الرجال، وإلى سيطرة المرأة على الرجل وعلى المجتمع والسلطة الدينية والاقتصادية في الأخير.

ظهر الاحترام والتقدير وسيطرة المرأة على المجتمع، مع بدايات اكتشاف الزراعة واستقرار الإنسان على الأرض وظهور الدين، «لأن مبدأ الخصوبة في الأرض هو نفسه مبدأ الخصوبة عند المرأة». وهكذا، تطوّرت سلطة المرأة، التي هي في الحقيقة، حق طبيعي لها، وانتهت بذلك مرحلة سوء معاملة المرأة وامتهانها من قبل الرجل[١١].

---

(١١) Bachofen, *Das Mutterrecht*, s. 62f.

غير أن سلطة المرأة لم تدم، حيث خرج حقها الطبيعي على حق الدولة وحق المدنية الطبيعي، الذي أوجد أولَ تنظيم حضاري جديد للحياة الجنسية، وأخذ شكلَ «الزواج الأحادي» Einzelèhe, Monogamy في، الأخير: رجلاً واحداً مع امرأة واحدة(١٢).

إن المرحلة التاريخية القديمة التي سيطرت فيها المرأة على المجتمع، بحسب باخوفن، هي التي وصفها المؤرخون الكلاسيكيون والتي تمثّلت بمجتمع الليكير أو الليكين Lykier في آسيا الصغرى. «ففي ذلك المجتمع أدلة غنية ذات محتويات مؤكدة، وإن واجبنا هو تتبُّع ما جرى في التاريخ القديم باعتباره أساساً متيناً لما سنتعرض له في ما بعد»(١٣).

ولكن، بعد انتشار الزراعة ونشوء المدن، أخذت المرأة تفقد حقها الطبيعي بالتدريج، حيث فقدت أولاً سلطتها في المجتمع، ثم في العائلة، ثم في الدين. وهكذا، بدأت مرحلة حضارية جديدة عليا في تاريخ التطوّر الإنساني، هي مرحلة «سلطة الأب» (البطريركية) Patriarechat التي تمثلت بالدولة الرومانية(١٤). وقد أشار باخوفن إلى أن المرحلة التي سبقت سلطة الأب، مثلت المرحلة الذهنية لسلطة الأم والتي تمثلت بارتفاع مكانة المرأة من خلال سحر الأمومة، إلى مرحلة جمالية أعلى ووجود منظم أسمى، ولكن «الإباحية الجنسية» التي طغت على تلك المرحلة كانت قد مهّدت السبيل لسقوطها بسبب سلوكها المدمر(١٥).

استند باخوفن، في دراساته، إلى معلومات تاريخية وأثنوغرافية وافية جمعها عن الأقوام والحضارات في العالم القديم، إضافة إلى عدد كبير من الأساطير والرموز والآثار القديمة. وقد اعتمد، بصورة خاصة، على ثلاثة مؤرخين إغريقيين وفيلسوف واحد هم، هيرودوت الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد، وهيروكلايدس بونتيكوس الذي عاش في القرن الرابع قبل الميلاد، وممفيس الذي عاش في القرن

---

(١٢) Bachofen, *Das Mutterrecht*, s. 231.

(١٣) *Ibid*, s. 61, 110.

(١٤) *Ibid*, s. 177, s. 252f.

(١٥) *Ibid*, s. 45, 52, 231.

الثالث قبل الميلاد، والفيلسوف الإغريقي نيكولوس فون دمسكوس (الدمشقي) الذي عاش في القرن الأول قبل الميلاد. وقد كتبوا عن مجتمع الليكير؛ ذلك الشعب الذي ينتسب إلى جزيرة كريتا ومنها هاجروا إلى آسيا الصغرى[١٦].

وقد أكد باخوفن على أهمية المرأة ومكانتها العالية معتمداً في ذلك على ما كتبه هيرودوت، الذي وصفهم وصفاً أثنوغرافياً وافياً حيث قال: «الليكير قوم لهم عادات وتقاليد لا نجدها عند غيرهم من الأقوام والأمم. إنهم ينتسبون إلى أمهاتهم وليس إلى آبائهم. وعندما يسأل المرء أحد أفراد عشائر الليكير إلى مَنْ ينتسب، فسوف يجيب في الحال بأنه ينتسب إلى أمه أو أم أمه (جدته). وعندما تتزوج إحدى النساء عبداً فإن أطفالها يتمتعون بكل حقوق الأحرار، ولكن حين يتزوج رجل حرّ إحدى العبدات أو الغريبات عن العشيرة، فإن الأطفال يُعتبرون غير شرعيين... والليكير يضعون المرأة في مكانة عالية ويحترمونها أكثر من الرجل، والأولاد ينتسبون إلى أمهاتهم، والبنات هن فقط اللواتي يرثن ما يُترك من ثروة وليس الأبناء... ليس لليكير قوانين، بل توجد عندهم عادات وتقاليد غير مكتوبة، وقد سيطرت عليهم المرأة منذ أقدم العصور...»[١٧]. وقد عزز باخوفن رأي هيرودوت بأسطورة نقلها المؤرخ الإغريقي بلوتارخ وكذلك ممفيس عن عشائر الليكير، حيث صوّرت «أسطورة أميسودارس» الصراع بين الرجل والمرأة وانتصار المرأة على الرجل في الأخير. يقول بلوتارخ إن «الليكيين هم قبائل عاشت في أرض ممرعة تقع بالقرب من تساليا (في آسيا الصغرى). وقد حدث أن هاجمتهم سفن قراصنة بقيادة محارب وحشي ظالم يتصدَّر سفينة يجلس في مقدمتها أسد وفي مؤخرتها تمثال في صورة ثعبان كبير، وتسللوا إلى أراضيهم وأخذوا يُحْدِثون أضراراً بالغة بهم، حيث إنهم لم يستطيعوا الإبحار ثانية ولا الاستقرارفي مدنهم الساحلية. وقد تصدى لهم بيلروفون فقتل قائدهم الوحشي الظالم وأنقذ الشعب منهم. ولكن بدلاً من أن يحصل بيلروفون على رضاء الإلهة «أوباتس» ثمناً لما قام به من بطولة لإنقاذ شعب الليكير من القراصنة، فإنه عومل معاملة سيئة. فغضب وتوجه إلى البحر وأخذ يصلي إلى الإله «بوسايدن» طالباً منه أن يحوّل هذه

(١٦) Wesel, U., *Der Mythos*, s. 36.

(١٧) Bachofen, *Das Mutterrecht*, s. 61.

الأرض الممرعة إلى أرض جرداء. وعندما عاد بيلروفون من البحر، أخذت الأمواج ترتفع عالياً وأخذت تتبعه، موجة بعد أخرى، حتى كادت تُغرق الأرض الممرعة. وقد توجه الرجال نحو بيلروفون راجين منه أن يطلب من موجات البحر أن تتوقف وتتراجع، فلم يفد ذلك نفعاً. ولكن عندما توجهت النساء إليه ورفعن أمامه ثيابهن إلى الأعلى، تراجع بيلروفون خجلاً وحياءً، وكذلك تراجع ماء البحر»(١٨).

إن «أسطورة أميسودارس» تعرض، بحسب تحليل باخوفن، العلاقة المزدوجة بين بيلروفون ـ الرجل، والأرض الممرعة ـ المرأة الأنثى. فمن جهة، يظهر بيلروفون بطلاً منتصراً ومنقذاً، ومن جهة أخرى يبدو متراجعاً خجولاً أمام الأنثى. إن لهذه الازدواجية درجة عالية من الأهمية، فهي تعرض الصراع الدائم والمستمر بين الرجل والمرأة من جهة، وبين حق الأم وحق الأب من جهة أخرى. وإن خجل بيلروفون وتراجعه أمام الأنثى، إنما يعنيان اعترافه بمكانتها وأهميتها، لأنها تمثّل الأرض الأم؛ رمز الخصوبة والعطاء. كما أن بيلروفون عمل ذلك من أجل إنقاذ أرض الليكير من الأعداء، إلاّ أن غضبه على الإلهة «أوباتس» كاد يجره إلى تدمير البلاد لولا تراجعه أمام الأنثى. ومعنى ذلك أن قوة الرجل «المُخصِب» كانت قد تراجعت أمام قوة المادة المستقبِلة: الأنثى. «فالمرأة تخلف الأرض وتحتل مكانها وتعرّفها في الأمومة، والرجل يخلف القوة المخصبة، كالماء، مبدأ الخصوبة في الأرض، الذي يختلط مع مادة الأرض فيخصبها. وهكذا، نشأت في أحضان الأرض ـ الأم نواة الحياة المادية وتطوّرت، فالماء يقابل الأرض، كما يقابل الرجل المرأة». ويستطرد باخوفن متسائلاً: فمن منهم الأقوى إذاً، الماء أم الأرض، الرجل أم المرأة؟ ويجيب بأن هذه الأسطورة توضح لنا انتصار الأرض ـ الأم على الماء من جهة، ولكنها تصوّر لنا، في الوقت نفسه، الصراع الأزلي والدائم والمستمر بين الرجل والمرأة. كما يمكن القول أيضاً إن هذه الأسطورة تصوّر بداية انتصار «حق الأب» على «حق الأم»، حيث يكاد الصراع ينتهي بانتصار جزئي، فالبطل بيلروفون كان يهدف في عمله البطولي إلى الارتفاع إلى مستوى أعلى والسيطرة على المرأة(١٩).

---

(١٨) Bachofen, *Das Mutterrecht*, s. 62-63.

(١٩) *Ibid*, s. 63-64.

والحال، أن هذه الأسطورة وغيرها من الأساطير الإغريقية والرومانية والبابلية والمصرية القديمة، إنما تصوّر لنا بوضوح الصراع الأزلي بين الرجل والمرأة، وبخاصة في تلك المرحلة الحضارية القديمة من تاريخ المجتمعات، وتقدم لنا مؤشرات غنية، حوله. وما على المرء، بحسب باخوفن، إلاّ أن يتتبّع التاريخ القديم وأن يعتبره أساساً متيناً لدراسة العلاقة بين الرجل والمرأة وسلطة كل منهما في المجتمع.

هل الأنثى هي الأصل؟

عند استعراضنا للمحاور الأساسية لفلسفة التاريخ عند باخوفن، نجد أن محور التطوّر الحضاري الذي مرّت به المجتمعات الإنسانية يقوم على الصراع الدائم بين مبدأين أساسيين هما: المادة والفكر، وأن هذين المبدأين إنما يمثلان الصراع الدائم بين الرجل والمرأة، وأن أي تقدم لأحد هذين المبدأين على الآخر، يستتبعه، بالضرورة، تغيُّر في النظم الاجتماعية والدينية.

يهدف باخوفن، في هذا المخطط، إلى تصوير المراحل الأساسية التي مرّت بها المجتمعات البشرية في نشوئها وتطورها وتغيّر المبادئ الأساسية التي طبعت تلك المراحل بطابعها الديني، لأن جميع أشكال الحياة الإنسانية القديمة، بل كل الكون والوجود، بحسب فاخوفن، مطبوع بطابع ديني. فالدين هو المحفّز الأول لتبدل الحياة الاجتماعية وتغيّرها. أما محتوى التطوّر التاريخي فهو الصراع الدائم بين المادة والفكر، بين الظلمة والنور، بين السماء والأرض، وبين الذكر والأنثى، ثم انتصار الفكر ـ كمبدأ للنور ـ على المادة ـ كمبدأ للظلمة ـ، وانتصار الذكر على الأنثى في الأخير.

ومثل تطورَي القرن التاسع عشر، أكد باخوفن أنه في البداية كانت المادة المطلقة، رمزاً لفكرة الأم، وأن هناك قانوناً عاماً يتحكم في تطوّر الجنس البشري هو قانون التقدم من المادة المطلقة إلى المادة الخام، أي من المادة إلى ما فوق المادة، ومن الطبيعي إلى ما فوق الطبيعي، ومن المادة الخام إلى الفكر. وما يبدأ خاماً ينتهِ إلى غير الخام. أما هدف التطوّر الإنساني، عند باخوفن، فهو خلاص الفكر من المادة ومن ظواهرها الطبيعية، وارتفاع الوجود الإنساني على قانون الحياة المادي.

وإن واجب الإنسانية، كما يقول باخوفن، هو «الانتصار أكثر فأكثر على مبدأ المادة، وعلى الجوانب المادية في الطبيعة التي لها علاقة بعالم الحيوان، والارتفاع بها إلى مستوى الوجود الإنساني»[٢٠].

الصراع بين الجنسين

قسّم باخوفن التطوّر التاريخي للمجتمعات الإنسانية إلى ثلاث مراحل من الصراع الجنسي حول السلطة، وهي:

أولاً: مرحلة الفوضى Urchaus

تُعتبر هذه المرحلةُ الفترةَ المظلمة من تاريخ المجتمعات الإنسانية التي تمثّلت بسيادة المادة المطلقة، مادة الأرض التي ترمز إلى فكرة الأمومة. وهذه المرحلة هي التي نعتها باخوفن بمرحلة سلطة الأم الطبيعية أو مرحلة «الإباحية الجنسية» Die hetärische Gynaikoratie[٢١]. وقد أشار باخوفن إلى أن المادة المطلقة تتضمن بنفسها قوة الفكر باعتباره جزءاً منها. وعليه، يمكن النظر إلى العلاقة بين المادة والفكر مثلما يُنظر إلى العلاقة بين الأرض والماء، فالماء جزء من الأرض، والأرض تستقبل الماء بصورة شهوانية ليُخصِبها فتخلق الأحياء، إلاّ أنها تسترجعهم إليها ثانية عند الموت. وهذا ما دفع الإنسان إلى تقديس الأرض واستغلال الوديان الممرعة في وادي الرافدين والنيل والسند. ومثلما قدّس الإنسان الأرض، قدّس الأنثى ـ الأم،

---

(٢٠) إبراهيم الحيدري، المصدر السابق، ص ٢٣٤.

(٢١) يشير مصطلح Gynaikokratie في الإغريقية إلى سلطة المرأة (امرأة = Gyne، وسلطة = Kokratein)، وقد استخدمها باخوفن بمعنيين، الأول هو «الإباحية الجنسية» والثاني هو «سلطة المرأة». أما المصطلح الإغريقي Hetärismus فيشير إلى العلاقات الجنسية التي يقوم بها الرجال غير المتزوجين أو المتزوجون بزوجة واحدة، مع قيامهم بعلاقات جنسية مع عدد آخر من النساء غير المتزوجات، خارج حدود الزواج. ومن الممكن ربط هذا النوع من العلاقات الجنسية بالبغاء الذي كان شائعاً في اليونان القديمة. ومن جهة أخرى، فإن المصطلح الأخير لم يُستخدم من قبل باخوفن في وصفه للعلاقات الجنسية التي سادت في مجتمع الليكير، كما لم يُستخدم من قبل مورغان في وصفه للزواج الجماعي الذي ساد عند قبائل الأوركيزن. كما أن باخوفن كان قد استخدم في توصيفه لمرحلة سلطة الأم الطبيعية مصطلح Hetärische Gynaikokratie.

لأن الأم هي الأرض ـ الأصل، التي تسلّلت من الرجل الذي وُلِد منها. ومثلما تشتهي الأرض الولادة، تشتهي الأنثى الخلق، لأنها رمز الخصوبة والعطاء. وللأنثى أنتج الدين، واجبَ العطاء عند الولادة. وهكذا قدّس الإنسان الأرض ـ الأم وكيّف حياته على صورتها. ولم تقلّد الأرضُ الأنثى، بل قلّدت الأنثى الأرضَ، فالأنثى هي صورة وخليفة للأم الأصل، ولهذا أصبحت مقدسة مثل الأرض باعتبارها الأولى المعطاءة، وأصبح الاحترامُ الديني والتقديسُ لها الأساسَ في سلطتها وارتفاع مكانتها الدينية والاجتماعية وسياستها للدولة وإدارتها للطقوس الدينية. و«الأنثى هي الأصل»، لأنها تتقدّم على الرجل بعطائها، ولأن الرجل هو نتيجة ذلك العطاء. فالابن هو زوج المستقبل الذي يُخصِب بدوره المرأة ويصبح أباً. فالتنظيم القرابي، إذاً، يجد مكانة في أحضان الأم، وعنه تطوّرت جميع التنظيمات الاجتماعية الأخرى. وبهذا، يصبح حق الأم هو حق الحياة للمادة الأرض(٢٢).

ويستطرد باخوفن في شرحه لسلطة المرأة فيقول: «لقد استطاعت المرأة الوصول إلى السلطة عن طريق المكر والخداع، وبقي الرجل قضيباً فقط، حيث استخدمت المرأة أسلحة نافذة هي: حنان الأم والقوة الدينية العالية التي حصلت عليها والاحترام لها». كما يؤكد باخوفن على أن الدين هو الأساس الطبيعي الذي أعطى للمرأة مكانتها المتميّزة في المجتمع. فالدين كان قد لعب منذ البدء دوراً هاماً في حياة الشعوب باعتباره أعمق قوة في الوجود الإنساني كله، وهو العامل الوحيد والأقوى لأي تطوّر أو تدهور حضاري، وإن الوجود الإنساني كله يعود إلى الدين(٢٣).

يشير زلنوف إلى أن نظام «الإباحية الجنسية» الذي عناه باخوفن، هو أقدم نظام اجتماعي في سلّم التطوّر البشري الذي ساد في الوقت الذي لم يكن هناك عائلة ولا زواج ولا نظام للأبوّة، ولم يكن هناك سوى الأنثى. وقد عاصرت «الإباحية الجنسية» عصرَ الملكية الجماعية أو المشاعية البدائية وحق المساواة لكل الناس. ولا يعني ذلك، في رأي باخوفن، أن شروط الحياة الاقتصادية هي العامل الحاسم في

(٢٢) Bachofen, *Mutterrecht,* s. 71, 115, 118, 124, 156, 260, 269.

(٢٣) *Ibid,* s. 17, 30.

تكوين نظام حق الأم، لأن العامل الحاسم، في نظر باخوفن، وفي كل الحضارات، هو الدين[٢٤].

ثانياً: مرحلة سلطة الأم الروحية Die Eheliche Gynaikokratie

هي مرحلة مادة الأرض الخام Die Chtonische Tellurismus التي تمثلت بشيوع علاقات جنسية منظمة حيث تمّ الانتساب فيها إلى خط الأم Matrilinearität. وقد انحسرت سلطة الأم في هذه المرحلة واقتصرت على العائلة والزواج، وبقي انتساب الأطفال إلى أمهاتهم.

إن التحول من نظام «الإباحية الجنسية» إلى نظام «الزواج»، ارتبط بنظام ديني كان قد حدد العلاقات الجنسية بين الرجال والنساء ومثّل مرحلة «حق الأم الروحية» بالمعنى الخاص، وهو نظام الانتساب إلى خط الأم، حيث تنسحب قوة الرجل الخالقة إلى القمر. فالقمر يقف بين الاثنين، بين منطقة المادة ومنطقة الفكر، وبين جسم المادة النقي وغير النقي، أي بمعنى آخر، بين الشمس والأرض، حسب القانون الطبيعي. وليس هناك تغير في هذا العالم المحكوم بهذا القانون. يصبح الطابع الديني لهذه المرحلة هو عبادة القمر، لأن الدورة الشهرية لدى الأنثى تتطابق مع دورة القمر الشهرية، ولهذا أعطى القمر السلطة الروحيّة بيد المرأة.

ونتيجة لطبيعة القمر المزدوجة، تظهر أم الأرض الكبرى، الأصل، كأرض وقمر. ويُقدم القمر في الخط الأول ديا ـ لونا Dea - Luna، وفي الخط الثاني يُقدم القمر ديوس ـ لونوس Deus - Lunus[*]. والقمر هو، في الوقت نفسه، لونا ولونوس: أنثى مقابل الشمس وذكر مقابل الأرض. كما يقف القمر في المرتبة الثانية، بعد الشمس، لأن القمر أنثى أولاً ومن ثم ذكر. والإخصاب الذي يتلقاه القمر من الشمس ينقله بدوره إلى الأرض، فهو يتضمن، إذاً، مجموع الكون ويعكس الحياة والموت.

---

(٢٤) Sillnow, J., *Grundprinzipien einer periodisierung der Urgeschichte,* Berlin, 1961, s. 40.

(*) ديا ـ لونا: إلهة القمر: اسم شاعري إغريقي للقمر. ديوس ـ لونوس: إلهة الشمس: اسم شاعري إغريقي للشمس.

من خلال هذه الازدواجية، يتطابق إذاً نظام القمر مع نظام العلاقات الجنسية، لأنه أنثى أولاً وذكر ثانياً. ولذلك، ارتفع مبدأ الأنوثة على الذكورة في السلطة في مرحلة «الإباحية الجنسية»، حيث يسيطر الليل فيها على النهار الذي وُلِد منه، مثلما تسيطر الأم على الولد، الذي هو منها. وفي مبدأ الأبوة يكون العكس، حيث يسيطر النهار على الليل. وفي مقطع آخر، صوّر باخوفن طبيعة القمر المزدوجة بصورة أوضح حيث يقول: «إن قوة الإخصاب القمرية ليست أصيلة فيه، لأنها تحولت إليه من الشمس، لأن شعاع الشمس الأزلي يتوزع على جميع الأجسام الواطئة، بينما تذهب الشمس بنفسها إلى القمر وتستقر هناك مع المادة المستقبِلة، مثلما حدث في زواج إيزيس بأوزوريس[٢٥]، وتصبح الشمس بهذا أباً للقمر وديوس ـ لونوس في الوقت نفسه. ويحيط شعاع الشمس مادة القمر فيكتسب طبيعة الأرض، وتصبح الشمس غير جسدية وتصل إلى أعلى درجات النقاوة. وعن طريق امتزاجها بالقمر، تأخذ الشمس طبيعة الجسم المادي. وتفقد بذلك توهجها وتنسكها. فمن أجل الحفاظ على الحياة، أملى الجنس الأنثوي طبيعته، ومن أجل تجميل الحياة على الأرض ارتبط الوجود الإنساني بتجميل الحضارات[٢٦]».

ثالثاً: مرحلة سلطة الأب الفكرية

تمثّل سلطة الأب أعلى مرحلة حضارية في سلّم التطوّر التاريخي، وهي مرحلة سلطة الأب الفكرية والانتساب إلى خط الأب Patrilinearität. وبارتفاع حق الأب على حق الأم، ارتفع الحق الميتافيزيقي الذي يعرض مرحلة دينية عليا تنتهي فيها الظلمة ويسود فيها نظام الكون الشمسي Der Solarismus.

بدأت سلطة الأب بعد انتشار الزراعة، وهي ثورة الإنسان الأولى على الطبيعة. وقد تمَّ اكتشاف الزراعة من قِبَل المرأة، لأن الزراعة قامت على أكتاف المرأة. وقد رافق هذا التقدمَ الحضاري تحوُّلٌ في شكل العلاقات الجنسية، لأن هناك قانوناً عاماً

(٢٥) إيزيس وأوزوريس: أسطورة مصرية قديمة تصوّر زواج إيزيس بأوزوريس، حيث ترمز إيزيس إلى إلهة الأرض، وأوزوريس إلى إله السماء، كما ترمز إيزيس إلى الدلتا وأوزوريس إلى نهر النيل.

(٢٦) Bachofen, *Mutterrecht*, s. 22-33.

ينظم الزراعة مثلما ينظم الزواج. ولما كانت الزراعة تنظم طابع الحياة الزوجية، فإن الأرض لا تقلّد الأنثى، بل الأنثى تقلّد الأرض. ولهذا، فالزواج، منذ أقدم الأزمنة، يمثّل علاقة زراعية بين الأم والأب، إلاّ أنه ليس للأب من أهمية سوى كونه يضع البذور في شقوق الأرض ثم يختفي، كما ينعكس مبدأ الزراعة في السنابل والحبوب، وهو الذي رفع الأم إلى رمز مقدّس.

والحال، أن التطوّر من فكرة أمومة الإنسانية إلى أبوتها، إنما يمثّل مرحلة تبدل فيها نظام الكون نفسه تبدلاً كاملاً، وقد ارتبط ذلك التبدل بتغيّر النظام الديني الذي أدى إلى التحول من المادة إلى عالم الفكر، ومن عبادة القمر إلى عبادة الشمس وتقديسها، وذلك لأن قوة الخصب القمرية ليست أصيلة فيه، بل تحولت إليه من الشمس. فالشمس هي أبو القمر، لأنها مصدر النور والفكر والعبادة.

يقول باخوفن «وبانتصار النور على الظلمة، والفكر على المادة، استطاع الإنسان رفع نفسه من أعماق الوحل والوجود الحيواني، وأن يصل إلى هدفه وهو القضاء على مرحلة الدِّين القديمة وتأسيس حضارة جديدة وعالية. . . وبانتصار نظام الأبوة وانهيار نظام «الإباحية الجنسية»، كان خلاص الإنسانية».

ويستطرد باخوفن قائلاً «إن عالم الفكر هو الذي يوصلنا إلى معرفة الحقائق بدلاً من الانخداع في عالم الحس، الذي هو خداع وكذب، فالحقيقة لا توجد إلاّ في عالم الأفكار»(٢٧).

إن انتصار حق الأب هو انتصار للحق الميتافيزيقي الذي يعكس مرحلة دينية وفكرية عليا تخلَّصَ الإنسان فيها من الظلمة، وبذلك انتهت مرحلة «الثأر الوحشي» و«الرغبة العارمة التي بدأت بها الأنثى وانتهت فيها». و«إن «الإباحية الجنسية»، بسبب سلوكها المدمر، كانت قد مهّدت السبيل لسقوطها»، وإن انتصار حق الأب كان قد تمثَّلَ في أعلى أشكاله في النظام الأبوي الذي شاع في الدولة الرومانية، وأعطى للرجل سيطرة كاملة على المجتمع والدولة.

إن الانتقال من مرحلة «الإباحية الجنسية» إلى مرحلة الزواج الأحادي، كان قد

(٢٧) Bachofen, *Mutterrecht*, s. XX VIIb.

صوّره باخوفن على أنه تكفير عن مخالفة قامت بها المرأة لوصايا الآلهة القديمة، وهو تكفير اشترت به المرأة حقها بالعفاف، وهو تعبير عن تضحيتها في الزواج الجماعي الذي ساد في المراحل التاريخية القديمة من تاريخ الإنسانية. وكسبت المرأة بذلك الحق في أن تكون لرجل واحد في الأخير. إن هذه الفدية نجدها في أشكال أخرى، فقد كان على النساء البابليات أن يمارسن الحب مع عدد من الرجال مرّة واحدة في السنة، كما حدث في معبد ميليتا. كما كانت شعوب عديدة في آسيا الصغرى ترسل بناتها، قبل الزواج، ولسنوات كاملة، لممارسة الحب في معبد أناتيس. إن هذا التكفير السنوي يحل محله التكفير لمرة واحدة في السنة، وإباحية النساء المتزوجات تحل محلها إباحية الفتيات، وممارسة الجنس أثناء الزواج تحل محلها ممارسةُ الحب قبل الزواج، وبدلاً من الاستسلام لعدد من الرجال وبدون تمييز، يتم الاستسلام لأشخاص معينين، ثم لشخص واحد في الأخير.

إن خروج الإنسان من انسجامه مع الطبيعة المادية، بحسب باخوفن، هو إثم وشؤم، إلاّ أنه إثم وشؤم لا خلاص منهما، وطريق لا بدَّ منه لتقدم الإنسانية؛ ذلك التقدم الذي يوصلنا إلى معرفة حقائق الأشياء بدلاً من الانخداع فيها. إن عالم الحسّ، عند باخوفن، هو كذب وخداع، أما الحقيقة فتوجد فقط في عالم الفكر. وحق الأم يبقى في عالم الحيوان، أما العائلة الإنسانية فتنتقل إلى حق الأب[٢٨].

إن مرحلة حق الأب، التي وصفها باخوفن، ما هي إلاّ مرحلة الحق الميتافيزيقي التي تمثّلت، كما قلنا، في انحسار الحق الطبيعي للإنسان، الذي ظهر مع سيطرة الدولة الرومانية وسيادة النظام الأبوي بأعلى أشكاله.

إن مخطط باخوفن الذي رسمه لفلسفة التاريخ، لم يكن سوى صورة مبسَّطة لفلسفة التاريخ عند أفلاطون، وتعاليمه حول المادة والفكر، حيث رأى أفلاطون أن الفكر هو أبدي، أما المادة فلا وجود لها، وإن وُجدت في الواقع فقد أُيقظت عن طريق الفكر، الذي تضمَّنها[٢٩]. وإن خروج الروح من أعماق المادة وارتفاعها إلى

---

(٢٨) Bachofen, *Mutterrecht*, s. XX VIIb, XX IIa, 54.

(٢٩) Schischkoff, G., Platonische Liebe, in: *Philosophisches Wörterbuch*, Kröner Verlag, Stuttgart, 1965, s. 465-466.

عالم النور الأبدي، إنما يمثّلان فكرة التطوّر نفسها، من حق الأم إلى حق الأب[٣٠].

أساطير الأمومة وسلطة المرأة

انطلاقاً من مرحلة «حق الأم» كمرحلة اجتماعية ـ حضارية قديمة كانت البشرية قد مرّت بها، كما وصفها باخوفن، معتمداً فيها على الأساطير التي نقلها عن المؤرّخين الكلاسيكيين في وصفهم لعادات قبائل الليكير وتقاليدهم، فقد عمم تلك الظاهرةَ على جميع المجتمعات القديمة مستنداً في ذلك إلى فرضية مؤداها أن وجود مثل هذا «الحق الطبيعي» في مجتمع ما، لا بدَّ من أن يقود إلى مثيل له في مجتمعات أخرى كانت قد وصلت إلى المستوى نفسه من التطوّر الحضاري الذي وصلت إليه قبائل الليكير في آسيا الصغرى. كما استند باخوفن، في دراساته، إلى عدد كبير من المعلومات التي جمعها من الأقوام والشعوب والحضارات القديمة الأخرى التي ساد فيها مثل هذا الحق مثل كريتا وأثينا وليمنوس ومصر القديمة والهند وآليس ولوكرر وليسبوس وغيرها.

إن التعميم المطابقة هذين يقدّمان رؤية بنائية واضحة، حيث قال باخوفن مؤكداً «أنه لا بدَّ من وجود مثل هذا النظام في كل مكان»[٣١]. وبهذا، يلتقي الأنثروبولوجي الفرنسي المعاصر كلود ليفي شتراوس مع باخوفن. فقد أشار شتراوس إلى أنه «حيثما يوجد نظام، في مكان ما، فلا بدَّ من وجود مثيل له في مكان آخر»[٣٢]، والتشابه في المعنى واضح. وقد استقصى باخوفن كلَّ ما في بطون الكتب الكلاسيكية والأساطير والرموز والآثار القديمة التي استطاع التعرّف إليها حينذاك، من أجل تثبيت دعائم فرضيته.

وسوف نستعرض أهم المجتمعات القديمة التي تمّ توصيفها بأنها مجتمعات «أمومية»، أو أن الانتساب فيها يكون إلى خط الأم وليس إلى خط الأب، معتمدين

(٣٠) Wesel, *op. cit.*, s. 18.

(٣١) Bachofen, *Mutterrecht*, s. 9, 30.

(٣٢) Levi-Strauss, *Mythologiea I*, Frankfurt, 1971, s. 24.

في ذلك على معلومات تاريخية وأثنوغرافية وأساطير ورموز قديمة.

أولاً: أساطير الليكير (الليكين)

يذكر باخوفن أن أي بحث في موضوع «حق الأم» لا بدَّ من أن يبدأ من الليكير، حيث توجد عندهم معلومات غنية وأدلة قوية على شيوع «سلطة المرأة» التي ظهرت في الأخبار والأساطير التي تناقلها المؤرخون وكانت أساساً متيناً لكتبهم. وبالإضافة إلى ما ذكرناه عن وصف هيرودوت لعاداتهم وتقاليدهم وعن أهمية المرأة ومكانتها العالية عندهم وكذلك انتساب الأولاد إلى أمهاتهم، فإن الليكير هم قبائل تتحدر في أصولها من جزيرة كريتا. وقد اشتق اسمها من لوكوس Lokos ابن بانديون Bandion الذي نزح من أثينا في العصور القديمة، ولذلك أطلقوا على أنفسهم الليكير Lykierer أو الليكين Lykien[٣٣]. كما أن قسماً من عاداتهم وتقاليدهم يعود إلى جزيرة كريتا والقسم الآخر يعود إلى كارش. وقد ذكر هيرودوت أن لهم عادات وتقاليد متميّزة لا نجد لها مثيلاً لدى الأقوام الأخرى. وقد أكد ذلك المؤرخ الإغريقي بونتيكوس، الذي عاش في القرن الرابع قبل الميلاد. وإن أهم ما يميّزهم عن القبائل الأخرى، أنهم عاشوا في «لصوصية»، فليس عندهم قوانين، وقد حُكموا من قبل النساء منذ قديم الزمان. كما أنهم ينتسبون إلى أمهاتهم وليس إلى آبائهم، وترث البنات عندهم بدل الأبناء. وكان هيراقليدس قد أكد قول بونتيكوس، بـ«أن المرأة تسيطر عندهم على الرجل وتتحكم فيه»[٣٤].

ثانياً: الأمزونيات (الأمزونن): أول حكومة للنساء في العالم

أشار هيرودوت إلى أن الأمزونيات (الأمزونن Amazonen) انتشرن في الساحل الشمالي من الأناضول حتى القوقاز. ونتيجة لاندحارهن في الحروب والغزوات وسبي الكثير منهن، اضطررنَ إلى الهرب في الأخير إلى كرم بعد أن عبرن البحر، وهناك استقررنَ بعد أن عقدن حلفاً مع السيكتيين. أما ديدور، الذي جاء بعد فترة قصيرة بعد هيرودوت، فقد أشار إلى أن «الأمزونن» هم قوم انحدروا أصلاً من ليبيا

(٣٣) Wesel, *op. cit.*, s. 2.
(٣٤) *Ibid*, s. 13-14.

من شمال أفريقيا، وكانوا قد سيطروا تحت قيادة ملكتهم «ميرينة» عى أقاليم شاسعة امتدت حتى الحدود الغربية للعالم القديم. وخلال هجرتهم من ليبيا عبر مصر، اضطروا إلى عقد حلف مع «حورس»؛ عزيز مصر، ومن هناك أخذوا يشنون هجمات عسكرية وصلت حتى سواحل البحر الأبيض المتوسط الشرقية التي احتلوها ثم استمروا في حملاتهم العسكرية فاستعمروا سكان جبال طوروس، وامتد نفوذهم إلى آسيا الصغرى وساحل أغيز في الأناضول. وفي آسيا الصغرى أسسوا مدناً عديدة وسموها بأسماء بطلاتهم. ومن هناك امتدت سيطرتهم على جميع الأقاليم في العالم القديم. ويذكر ديدور أنهم عادوا بعد فترة طويلة إلى وطنهم الأصلي (ليبيا) في موكب انتصار عظيم(٣٥).

وتدل الآثار التي تمّ التنقيب عنها في منطقة أغيز، في الساحل الشمالي من الأناضول، على غنى تلك المنطقة بعدد كبير من التماثيل التي تشير إلى أهمية المرأة ومكانتها الاجتماعية. وقد أُطلق عليها «تماثيل أمزونيا». وحسب الأساطير الأمزونية، فإن هذه التماثيل تصوّر مغامرات النساء الأمزونيات وبطولاتهنّ في الحروب والغزوات. وقد اكتشف علماء الآثار المعبد القديم الذي شُيِّد من قبل الأمزونن في إيفسوس وأطلقوا عليه معبد «أرتميس». كما أيدت بعض البحوث والتنقيبات الأثرية أن هذه التماثيل تعرض نساءً محاربات وصيادات ماهرات. ومن المحتمل، كما يقول عالم الآثار المعروف ليثابي، أن هذه التماثيل إنما تُمثِّل «عاهرات الإلهة كورائي»، كما هو الحال في معبد أكروبوليس في أثينا(٣٦).

وتشير أساطير أخرى إلى أن نساء إيفسوس كنَّ قد تركن وظيفتهن كإناث وأصبحن مزارعات ومحاربات، وقد شَدَدْن على أحواضهن أحزمة. ويقترب مضمون هذه الأساطير مع ما أخبرنا به ديدور حيث يقول، بأن «الأمزونن هم قوم حُكموا من قِبَل النساء». فالنساء، منذ الصغر، يتدربن على فنون الحرب والقتال ويدخلن في خدمة عسكرية إجبارية، وبصورة خاصة الباكرات منهن. وبعد الانتهاء من الخدمة

---

(٣٥) Thomson, G., *Frühgeschichte Grichenland und die Ägäis*, Bd. I, Berlin, 1969, s. 139.

(٣٦) Lethaby, W. R., *The Earlier Temple of Artmis at Ephesus*, JHS., 37, s. 16.

العسكرية، يبدأ ارتباطهن بالرجال، من أجل إنجاب الأطفال فقط. ولا يؤثر ارتباطهن بالرجال في عملهن كمحاربات، ويحتفظن بسلطتهن في الحياة الاجتماعية العامة، في حين يجلس الرجال في البيوت ويقومون بما تقوم به المرأة في مجتمعنا اليوم. وقد أضاف إلى ذلك المؤرخ الإغريقي ريناس، أن الأمزونن ينتسبون إلى أمهاتهن(٣٧). وقد أيدت رأي ديدور تحليلاتُ نيلسون لأساطير الأمزونن، الذي أشار إلى أن النساء العسكريات المسلحات لا يدافعن عن وطنهن فحسب، بل يقمن أيضاً بحملات عسكرية من أجل مدّ نفوذهن وسيطرتهن على مناطق أخرى. غير أن نيلسون يقول إن موطنهن الأصلي هو آسيا الصغرى، وليس شمال أفريقيا، ومنها امتدت هجراتهن إلى اليونان وسوريا(٣٨).

كما أشار أفلاطون إليهن بقوله «إنني أعلم بدون شك، أنه حتى هذا اليوم يوجد بجوار البحر الأسود، عدد عجيب من النساء يسمون «السورمات» اللواتي يتدربن، لا أكثر ولا أقل من الرجال، لا على امتطاء الخيول فحسب، وإنما أيضاً على الرمي بالنشاب، وعلى كل أنواع الأسلحة». وبالنسبة إلى أبوقراط، فهو لا يشك بوجود شعب «سيسي» يختلف عن بقية شعوب هذه الأمة «فنساء هذا الشعب يمتطين الخيول ويرمين بالنشاب ويقذفن الرماح من فوق خيولهن ويحاربن العدو ما دمنَ عذراوات. ولا يتزوجن إلاً بعد أن يكن قد قتلن ثلاثة من الأعداء، ويضحين إلى أبولون على الطريقة المتَّبعة في البلاد، ولكن بعد أن يتزوجن. لا يركبن الخيل ولا يذهبن للمعارك إلاً في حالة خطر عاجل يهدد البلاد. لا يوجد لهن ثدي من الجهة اليمنى، لأن أمهاتهن عندما كن صغيرات يكوين مكانه بحديد حام يحرق به الثدي ويمنعه من النمو، وهذا ما ينمّي تماماً قوة وكمال أذرعهن وأكتافهن اليمنى»(٣٩).

ولكنْ، خلافاً لأبوقراط، فإن سترابون، المؤرخ الرصين، الذي لم يشكَّ في وجودهن، لم يقبل الأسطورة التي يحيطهن بها المؤرخون الحديثون ويطعن بشهادتهم، ويقول «فمن يستطيع، في الواقع، الاعتقاد بشكل مطلق، أن النساء

---

(٣٧) Thomson, *op. cit.*, s. 141.

(٣٨) Nilsson, M., *Geschichte der Grichischen Religion*, Bd. I., s. 8-13.

(٣٩) كامبي، فيليب، **العشق الجنسي والمقدس**، دمشق ١٩٩٢، ص ٩٤.

مستمرات على هذا فحسب، بل يذهبن في غزوات منظمة ضد الدول الأجنبية، وهكذا من غزوة إلى أخرى حتى وصلن إلى بلد يُعرف اليوم باسم «أيوني». وأكثر من هذا، يعبرن البحر لحمل قواتهن حتى «أتيكا»، وبهذا يراد الزعم أن رجال تلك الأزمنة كانوا نساءً، وأن نساءها كنَّ رجالاً». ومع ذلك، فإن سترابون يعتبر أن ما يتعلق بالأمزونيات هو مجرد فرضية غير مقبولة، على الأقل في الشكل الذي طرحه المؤرخون، ولكنه في الوقت ذاته يوافق على أن بعض المدن أمثال إيفيس وسميرن وكومس وميرينة، تعود في أصلها وأسمائها إلى الأمزونيات اللواتي ما تزال قبورهن قائمة. كما لا تزال هناك آثار أخرى تذكّرنا بذلك. فمقر الأمزونيات الأُوَل كان في تيمسير وحول سهول سيرمودون والجبال المحيطة بها. وقد طُردن منها في ما بعد بقوة السلاح. وحول محل إقامتهن الحالي ليس لدينا سوى شهادات ضعيفة ومزاعم لا دليل عليها(٤٠).

وينتقد بروكوب البيزنطي، بحذر أكثر من سترابون، أسطورة الأمزونيات، لكنه يقبل بوجود محاربات أجنبيات استطاع الإغريق القدماء القضاء عليهن واستئصالهن. في حين يوافق بطليموس بصورة عامّة على أن أغلبية النساء في فريجيا وبيسيني وكولشيد، قويات، متسلطات ومحاربات بسبب تأثير القمر عليهن، وكذلك بسبب قاماتهن القوية، وهن كالأمزونيات اللواتي يتحاشين وجود صلة لهن مع الرجال. فهن يتدربن على استعمال الأسلحة التي تجعل الفتيات شجاعات منذ الطفولة ويقطعن منهن الثدي الأيمن بهدف أن يصبحن أكثر لياقة للممارسات الحربية. فقد كشفن هذه الأجزاء في صدورهن في مفاخر الحروب والمعارك ليُظهرن حيويتهن الطبيعية وشجاعتهن(٤١).

وبحسب نيلسون، فالأمزونيات المحاربات ينقسمن إلى فِرق متعددة ومختلفة، فمنهن من يحاربن راجلات ومنهن على ظهور الخيل، وكلهن مدججات بالسلاح كالأقواس والرماح والفؤوس، ومتدرعات بتروس هلالية الشكل. أما مهنتهن الأساسية فهي فنون الحرب والتدريب على القتال. كما يقمن بالصيد وتربية بناتهن

(٤٠) كامبي، المصدر السابق، ص ٩٤.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٩٥-٩٦.

على فنون الحرب والقتال والصيد. أما أولادهن فليس لهم قيمة تُذكَر، وغالباً ما يُرسَلون إلى آبائهم في المدن المجاورة أو يكون نصيبهم الوأد. وقد قِيل بأن لا وجود للرجال في بلادهن. كما يذكر نيلسون أن الأمزونيات يذهبن في ربيع كل عام إلى المدن المجاورة ليلتقين بالرجال من سكان الجبال، وذلك من أجل الإخصاب فقط(٤٢).

وقد حاول كورنيليوس في كتابه **تاريخ الحيثيين** أن يصوّر الصراع بين المرأة والرجل في المجتمعات القديمة الغابرة على شكل صراع طبقي، متخذاً من صراع الأمزونيات مع الرجال شكل كفاح مسلح ذي دوافع اقتصادية(٤٣). ولكن يبدو لنا أن هذا التحليل «الطبقي» مبالَغ فيه، حيث لم تكن في تلك المرحلة التاريخية القديمة طبقات اجتماعية بالمعنى العلمي الحديث، وبالتالي لا صراع طبقياً حول الملكية ـ لأن الملكية كانت «مشاعية» كما يظهر من العلاقات الاجتماعية التي سادت عند الأمزونيات ـ، بل حول السلطة الاجتماعية والدينية، التي فقدتها «الأمهات» بعد قيام النظام الأبوي، على أغلب الاحتمالات.

وبحسب كورنيليوس، فإن دولة الأمزونيات قامت في أواسط آسيا الصغرى وفي منطقة «نير مودون». وقد دلّت المكتشفات الأثرية التي أُجريت في هذه المنطقة، على أهمية المرأة ومكانتها الاجتماعية والعسكرية العالية، وقد اكتشف المنقبون عدداً كبيراً من مقابر النساء، كما وجدوا داخل القبور مجموعات من الأسلحة التي دُفنت إلى جانبهن. ومن بين أهم معابد النساء التي اكتُشفت في تلك المنطقة، معبد «أماستريز» Amastris و«أمازيا» Amasia و«أميزوز» Amisos(٤٤).

أثمولوجياً، نجد أن أسماء هذه المعابد تبدأ جميعاً بكلمة Am، وهي مصطلح عالمي وعام وشامل لمعنى كلمة «أم» في اللغة العربية وفي لُغات كثيرة أخرى، كما في اللغة الحيثية التي تعني أم إستريز وأم آسيا وأم إزوز، وهكذا.

وتذكّرنا النساء المحاربات في مجتمع الأمزونن بما حدث في الكاميرون خلال

---

(٤٢) Nilsson, *op. cit.*, s. 65.

(٤٣) *Ibid*, s. 65; Cornelius, *Geschichte der Hethiter*, 1973, s. 268f.

(٤٤) *Ibid*, s. 270-271.

القرن السادس عشر. فقد أخبرنا فرنسيسكو دي أورلانا عن «ثورة النساء» التي انفجرت في النيجر. ومن المعروف تاريخياً أن النساء في داهومي القديمة كنَّ قد شكلن فِرقاً عسكرية محاربة، وكان عددهن يربو على أربعة آلاف من الشابات المسلحات اللواتي قمن بحروب وغزوات عديدة(٤٥).

يقول ليسباس، إن الأمزونيات يعدن إلى أزمنة غابرة في القدم، وهن بنات أريس، اللواتي يعشن على شاطئ نهر «ترمودون». وكانت الأمزونيات مسلحات بأسلحة ودروع حديدية من دون الأقوام المحيطة بهن. وكنَّ أول من ركب الخيول في ذلك الزمان وفاجأن بها أعداءهن، الذين لم يكونوا قد تعرّفوا إلى الخيول ومهارة ركوبها، فأسرن البعض منهم أو سلبن ما يمتلكونه من أشياء. وكان الناس يعتبرونهن «رجالاً» لشجاعتهن الفائقة ولا يعتبرونهن نساءً. وكن يفقن الرجال في قوة معنوياتهن وبسالتهن. وبشجاعتهن، سيطرن على أقوام عديدة واستعمرن مَن حولهن من القبائل. وكثيراً ما قِيل عنهن إن لهن سمعة حسنة.

غير أن ازدياد خطرهن، دفع إلى تجمع القبائل والأقوام المجاورة لمحاربتهن، في محاولة للانتصار عليهن، وذلك بسبب ما لديهن من شجاعة وطموح كبير إلى التوسع والسيطرة.

وقد أخذت صورتهن الحسنة بالتغير بسبب الكوارث التي سببتها، وأخذت القبائل والأقوام المجاورة يعتبرون «الأمزونيات» نساءً وذلك لأنهن الوحيدات اللواتي لم يتعلمن من أخطائهن، وعليهن أن يرحلن عن هذه البلاد وإلاً فسيكون عقابهن الموت.

لقد ارتكبن أخطاء كثيرة وحماقات عديدة فجعلن من مدينتنا مجرد ذكرى سوداء وتركنها بدون اسم.

إن طمع هؤلاء النسوة غير العادل سبَّب اعتداءات على أرض الغير، وجعل لهن سمعة سيئة وخسرن بذلك أرضهن(٤٦).

(٤٥) Diamond, S., *The Rule of Law Versus the Orden of Custem,* p. 67.

(٤٦) Fantham, Elaine, *Women in the Classical World,* Oxford Uni. Press, New York, 1994, p. 129-131.

إن الهزيمة الأسطورية للأمزونيات أصبحت في الأدب اليوناني القديم وفي التراث الأثيني الكلاسيكي، ترمز إلى فكرة «الإنقاذ» الإغريقية من الاستعباد من أيدي المستعمِرين الأجانب. وقد صوّرت المراثي الإغريقية طمع الأمزونيات بالشهرة والتوسع وبناء «الامبراطورية الأمزونية»، وشغلت الأثينيين أنفسهم في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد.

لعبت الأمزونيات دوراً كبيراً في الفن والأدب والأيديولوجيا القديمة وكذلك في الأدب الكلاسيكي. وكان الأثينيون يستعيدون ذكرهن دوماً، وبخاصة في خدمة الثقافة المبتذلة وكذلك في السياسة، حيث تحكي أسطورة الأمزونيات سيطرة النساء على المجتمع.

كما أن التصورات الأولية للأمزونيات تظهر في الملاحم القديمة وفي الفنون الزخرفية التي تعود إلى القرن السادس قبل الميلاد، حيث تصوّر تلك الملاحم الأمزونيات كعصابة من النساء المقاتلات العظيمات. كما أصبح قبر الملكة «ميرينة» معْلماً حضارياً من معالم ترويا.

في «الإلياذة» لهوميروس، يصف الملك بريام كيف حاربت الأمزونيات بشراسة، وكيف وقفن إلى جانب تروجين في حربه ضد ترويا. وقد لقت الملكة الجميلة «بنتسيليا» مصرعها على يد البطل الإغريقي العظيم «أخيلس»، الذي وقع في حب ضحيته عندما قتلها.

لقد كانت المعارك الطاحنة التي قامت ضد الأمزونيات ملاحمَ بطولية للأبطال العظام أمثال بيلروفون وهيراكليس. وقد استطاع هيراكليس في معركته التاسعة الحصول على حزام ملكة الأمزونيات. كما تحولت تلك المعارك إلى مواضيع فنية نُقشت على الأواني الفخارية باللون الأسود، ومن بين هذه المنقوشات الفخارية واحدة تصوّر إحدى معارك هيراكليس وتلمون وهما يحاربان الأمزونيات.

ولا تختلف الأمزونيات عن المحاربين الإغريق. فهن يلبسن دروعاً إغريقية ثقيلة ويحملن أسلحة إغريقية كذلك، ويتصرفن مثل الرجال تماماً. ولذلك، لا يمكن تمييزهن عن الرجال، كما في النقوش المرسومة على الأواني الفخارية بصورة

واضحة. ومن الممكن أن يتعرّف المرء إليهن من بياض بشرتهن، وكذلك في حالة هزيمتهن حيث يظهرن ورؤوسهن منكّسة إلى الأرض.

لقد انتهت الصورة العظيمة التي اشتهرت بها الأمزونيات، واستغل أهل أثينا تلك الصورة لمصالحهم الخاصة بعد أن خسرن الحرب، وبعد أن استغلّهن هيراكليس وثيوسيس في احتلال أتيكا بعد فترة قصيرة من الحرب الضروس بين الإغريق والفرس في القرن الخامس قبل الميلاد.

ذكر المؤرخ الإغريقي هيلانيكوس أن الأمزونيات كن ضد الرجال وكن محاربات بارعات ويلبسن دروعاً ذهبية ويحملن أسلحة فضية. وقد أطلق الإغريق عليهن صفة «قاتلات الرجال». كما ذكر هيلانيكوس أن من أوصاف الأمزونيات أنهن بدون أنوثة، حيث قمن بقطع صدورهن حتى لا تعيقهن في القتال، وكن يُرضعن أطفالهن من حليب الفَرَس ولم يعرن للتربية أية أهمية.

ومنذ القرن الخامس قبل الميلاد، بدأ الكتّاب الإغريق يسجلون المواد الأثنوغرافية عن الأمزونيات ويصورونهن على أنهن غير طبيعيات. وربما تعود كراهية الأثينيين للأمزونيات إلى قتل أغاممنون لأمه. كما كتب هيرودوت عن المعارك الطاحنة بين والأمزونيات والسيثانيس، الذين أُعجبوا بجمال الأمزونيات وتمنوا الزواج بهن، غير أن الأمزونيات رفضن الزواج بهم. وقد ادعينَ أن السيثانيس لا يستطيعون العيش والانسجام مع نساء يختلفن عن غيرهن من النساء، لأن من طبيعتهنَّ حمل السلاح وركوب الخيل ورمي الرماح، ولا يعرفن من أعمال المنزل أي شيء. وإذا أردن الزواج من رجل فعليه جلب كل ثروته للعيش مع زوجته.

لقد كسرت الأمزونيات تقاليد الزواج عند الإغريق وجلب أزواجهن جميع ثرواتهم والتحقوا بهن وعاشوا معاً في المكان الذي تستطيع فيه الأمزونيات مواصلة معاركهن. وفي ذلك المجتمع، سيطرت الأمزونيات على الرجال ولكنهن تعلمن من أزواجهن لغتهم. ومع ذلك، لم تبقَ الأمزونيات مع أزواجهن إلاَّ فترة قصيرة. وكنَّ عندما يحملن منهم ويلدن يأخذن البنات فقط ويقتلن الأولاد الذكور أو يتركنهم للآخرين.

أما ديو دورس من القرن الأول الميلادي، فقد أخبرنا بأن رجال الأمزونيات في

ليبيا يعيشون مثل نساء الإغريق، حيث يجلسون في البيت ويقومون بتربية الأطفال والغزل والحياكة، وليس لهم الحق في الحكم والسيطرة. أما النساء فهن اللواتي يحاربن ويحكمن ويتسلطن على الرجال، وأنهن معروفات بأنهن أقل تمدناً من الإغريق ويمارسن طقوساً دينية خاصّة بهن. ومن عاداتهن أنهن يأكلن اللحوم نيئة.

وبحسب ديو دورس، فالأمزونيات كن ينتشرن في الأطراف الشمالية الغربية والساحل الجنوبي للبحر الأسود أو في الشمال الشرقي من ليبيا. وقد اعتبر بعض الجغرافيين ومؤرخي الطب أن ظاهرة الأمزونيات ترتبط بالمناخ، واعتبروهن نساءً مسترجلات.

ومع أن الأساطير الأمزونية شابها كثير من الخيال، إلاَّ أنها نشأت من المعارك الضارية بين الإغريق والسيثانيس في شمال البحر الأسود. وقد أكد بعض علماء الآثار أن عدداً من نساء السيثانيس مدفونات مع خيولهن وسلاحهن. وهذا يدلّ على أنهن كنّ محاربات. وقد اعتبرهن أفلاطون مثالاً للنساء اللواتي يستطعن القتال من أجل الدفاع عن الوطن(٤٧).

والحال، لقد تعددت الآراء والأخبار والأساطير واختلفت حول مجتمع الأمزونيات وأصولهن، وبخاصة حول كلمة «ليبو» أو ليبيا. وقال البعض إن كلمة «ليبو» هي اسم ملكة كانت تحكم في منطقة تقع إلى الغرب من وادي النيل وسُمي الشعب كله نسبة إليها. وقال البعض الآخر إنها كانت من إلهات القدماء وانتشرت أسطورتها على أيدي الإغريق وربطوا في أساطيرهم بينها وبين الإلهة يوربا (أوروبا) وبين آلهة الكنعانيين. وتقول إحدى أساطير الإغريق إن ليبيا ابنة ممفيس وقد تزوجها الإله بوسيدون فولدت له ولدين هما: أجينور وبيلوس. وقد أصبح أجينور ملكاً على فينيقيا وبيلوس (بعل السامية التي تعني السيد) ملكاً على أفريقيا وجزيرة العرب، وتزوج بأنشنوي ابنة نهر النيل التي أنجبت له ميلانبوديس، أي ذا الأقدام السوداء (مصر)(٤٨).

(٤٧) Fantham, *op. cit.*, p. 133-144.

(٤٨) خشم، علي فهمي، **آلهة مصر العربية**، المجلد الأول، دار الآفاق الجديدة، القاهرة ١٩٩٠، ص ٧٣-٧٤.

يطرح فيليب كامبي السؤال التالي: هل يمكن تفسير أسطورة الأمزونيات باعتبارها ملحمة نَسَوية قامت لمقاومة النظام الأبوي ـ البطريركي؟ وهل يمكن اعتبار أسطورة الأمزونيات أول عصيان نسائي مسلح ضد النظام الذكوري في التاريخ؟ على الأقل، من الممكن أن ينطبق هذا المعنى مع تمرد أومغال، وهي إحدى ملكاتهن عندما أرادت «محاربة الليديين لإبدال البغاء المقدَّس بالاقتراع الطقوسي الذي كان الرجال قد أقاموه»(٤٩).

ويبدو لنا أن المؤرخين الإغريق منقسمون حول أسطورة الأمزونيات. منهم من يعتبرها تاريخاً، وآخرون يعتبرونها رموزاً تذكرنا بأحداث تاريخية قديمة. وعلى أية حال، فهناك أخبار لا يمكن الاعتماد عليها. وعلى سبيل المثال، ما جاء به باليفاتوس من أن البعض يظن أن المحاربين الفتيان الذين لم تظهر بعد لحاهم واللابسين أرواباً طويلة، هم في الحقيقة من النساء. غير أن روبرت غريفز يفترض أن الأمر يتعلق بقصة مشوَّهة جداً، تعكس الصراعات التي استمرت طويلاً بين حضارات البحر الأبيض المتوسط القديمة، مثل الكريتية التي ثارت ضد الأثينيين، الذين بدأوا بإقامة النظام الأبوي ـ البطريركي(٥٠).

وقد كرّس روبرت صموئيل نفسه لدراسة أساطير الأمزونيات المحاربات، وأشار إلى أن الديانة الحيثية كانت تميل إلى الخلط بين الجنسين، وأن الحرية التي تمتعت بها النساء تنتمي إلى الحضارة المصرية القديمة، التي كانت تجسيداً حياً للشمس المؤنثة، كما أن كهنتها الخصيان كانوا يَمْثلون دوماً بجلابيبهم الطويلة. أما الملكة، سواء كانت امرأة الملك أو أمه، فلها سلطة واسعة. وكان الطلاق الذي يتم برضى الزوجين وقبولهما معروفاً، والمرأة الحرة كان يمكنها أن تتزوج عبداً. والحب الحر مباح حتى مع الأجانب. والزواج من المحرمات ملعون، لكنْ لا يُعاقَب عليه بالموت.

ويؤكد أخرون أن ما يبرّر وجود الأمزونيات ليس كأسطورة، بل كحقيقة تاريخية، هو حالات العصيان النسوية المسلحة الأخرى التي قامت في أماكن عديدة

(٤٩) كامبي، فيليب، **العشق الجنسي والمقدس**، دمشق ١٩٩٥، ص ٩٣-٩٤.

(٥٠) Graves, R., *The Greek Myths*, Penguin-Book, 1955, p. 95.

أخرى من العالم، التي يخبرنا بها المؤرخون، سواء تعلق الأمر بأمزونيات البرازيل أو بوهيميا أو وسط أفريقيا. ففي بوهيميا (تشيكوسلوفاكيا اليوم) حكمت ليبوسا، حيث يقول كوزماس، «في ذلك الوقت لم تكن العذارى خاضعات لأي نير، حتى إنهن كن يحملن السلاح مثل الأمزونيات، ويذهبن في الغابات للصيد ويُقمن من بينهن رئيسات لقيادتهن، ولا يعطين أنفسهن للرجال أبداً، بل يخترن بذاتهن من بينهم. وكانت ثيابهن مماثلة تماماً لثياب الرجال، كما هو الحال لدى السيسيين». وجاء وقت لم يعد الرجال فيه يتحملون هذا الوضع وطلبوا من ليبوسا أن تقتسم السلطة مع دوق انتخبوه يدعي برزيميل. وما إن وصل إلى السلطة حتى أصدر الملك الجديد قوانين معيَّنة من أجل «الأمة المضطربة والمتحللة». ولكن عندما ماتت الملكة ليبوسا عام ٧٣٤م، أعلن الحرس الشخصي للملكة، الذي أراد برزيميل حله، العصيان واستولى على السلطة وأسس حصن دبووين بالقرب من ويسغراد. وبعد حرب استمرت ثماني سنوات، أصبحت الملكة ولاستا مسيطرة على جزء كبير من البلاد، وأعلنت قوانين تقضي بمنع الرجال من حمل الأسلحة، وهددتهم بعقوبة الموت. كما فرضت عليهم عدم امتطاء الخيول إلاَّ وأرجلهم معلقة من الجانب الأيسر. كما فرضت عليهم القيام بأعباء الزراعة والأشغال المتعلقة بتدبير المنزل، في حين تذهب النساء للقتال[٥١].

ويذكر كثير من المؤرخين أن كتائب الأمزرونيات كانت معروفة في مناطق مختلفة من العالم. ففي أفريقيا أسست النساء خدمة عسكرية إلزامية بالنسبة إلى كل الفتيات. في روديسيا، أشار دواريت لويس، المتأثر بالأساطير اليونانية القديمة، إلى أن للامبراطورية جيوشاً عديدة معسكِرة بشكل منفصل وفي مختلف المقاطعات، ومقسَّمة إلى عدّة فيالق على الطريقة الرومانية، وهي عصب قوة الملك المسلحة. وهذه الجيوش مؤلفة من كتائب النساء المحاربات اللواتي يحرقن الثدي الأيمن كي لا يتضايقن عندما يرشقن السهام. وكسلاح، فإنهن يستعملن القوس والنشاب. وهن رشيقات جداً وسريعات وشجاعات وحاذقات جداً في الرمي بالقوس. وفي المعارك

---

(٥١) كامبي، المصدر السابق، ص ٩٨-٩٩.

يبدين الكثير من الدهاء في القتال. ومن عادتهن الانعطاف في المعارك والتظاهر بالهرب، ولكنهن غالباً ما يدحرن العدو برشقات السهام. وعندما يرين أن الأعداء قد تشتتوا، يقمن فجأة بنصف استدارة بجرأة كبيرة ويذبحنهم. وإن سرعتهن وحيلهن الحربية الذكية جعلت منهن مصدر خوف كبير في تلك المناطق. وقد تلقين من الملك حق التمتع ببعض الأقاليم حيث يعشن فيها. وفي فترات معيّنة، يتزوجن برجال من الأجانب يخترنهم حسب أذواقهن، فإذا ولدن ذكوراً يرسلنهم للرجال، أما إذا كن إناثاً فيحافظن عليهن ويربينهن على القتال(٥٢).

وفي القرن السادس عشر، أشار الأب فرانسيسكو ألفاريز إلى هؤلاء الأمزونيات الأفريقيات وقال، إنه على طرق ممالك دامات وكوراج، توجد مملكة تسمى «مملكة الأمزونيات»، ولكن هذا الاسم بدا له وكأنه غير موافق، لأن لهؤلاء الأمزونيات المزعومات، بصورة عامة، أزواجاً خلال السنة كلها، وكن دائماً يمضين حياتهن مع هؤلاء الأزواج، ولكن لم يكن لهن ملك، وإنما ملكة لم يكن لها زوج ولم تكن تتزوج، ومع ذلك فإن لها أولاداً وبناتاً، وابنتها البكر هي وريثة العرش. ويقال إنهن نشأن شرساتٍ جداً، ويقاتلن من على ظهور حيوانات حية. وهن راميات سهام جيدات.

وفي القرن الثامن عشر، وُجدت كتائب نَسَوية في مملكة داهومي. وقد حضر كل من برونو دي بومو جورج عام ١٧٤٥ وروبرت لوريس عام ١٧٧٢ مناوراتهن وعروضهن العسكرية. وفي عام ١٨١٥، أراد الملك غيزو تنظيم جيشه، فأمر الداهوميين بأن يقدموا إليه بناتهم غير المتزوجات وأدخلهن في جيشه وشكل منهن فيالق منتخبة. وقد برعن في القتال بالسيف والدبوس. وكانت قوتهن العضلية مدهشة، وكان من الصعب التعرف إلى جنسهن إلاّ من ملاحظة أثدائهن.

ومنذ الفتح البرتغالي للبرازيل، لاحظ أكثر من مكتشف في البرازيل «أمازونيات محاربات». ففي عام ١٥٤٢، صادف فرانسيسكو دي أورلانا والملازم الأول غونزالو بيزار سكاناً يعلنون أنهم خاضعون لمملكة الأمزونيات. وكانوا يدفعون لهن الجزية

---

(٥٢) لويس، دواريت، **امبراطورية مونو موتابا عام ١٥٨٣**، عن كامبي، ص ٩٩.

من ريش النعام لتزيين سقوف معابدهن. وفي تموز عام ١٥٤٢، سجل أورلانا في جريدته أنه وصل إلى «البلاد الرائعة المحكومة من الأمزونيات».

وكان الهنود الحمر قد طلبوا مساعدتهن، عندما علموا بمجيء البرتغاليين إليهم. وجاء منهن عشر نساء. وقد رأينا هؤلاء النساء وهن يقدن الهنود في القتال. وكن يقاتلن بشجاعة، بحيث لم يكن الهنود يجرؤون على التراجع وكانت الأمزونيات يقتلن بضربة دبوس أمامنا.

ولم تكن الأمزونيات متزوجات، بل كن يختطفن الرجال ليناموا معهن. وعندما يظهر حملهن ويلدن يُرجِعن المواليد الذكور إلى أماكنهم أو يقتلنهم ويحتفظن بالمواليد الإناث ويربينهن في عزلة تامّة ويعلّمنهن فنون الحرب والقتال.

وتوجد في مملكة الأمزونيات «مديرة» يقع كل شيء تحت سلطتها وتسمى «كورني». وكان الهنود الحمر في المقاطعات المجاورة يدفعون الجزية لهن ويقدمون لهن الخدمات. وتسمى مملكة الأمزونيات «أمة النساء»[٥٣].

ثالثاً: أثينا القديمة وأسطورة «أورستي»

يعتمد أغلب الأنثروبولوجيين في تحليلاتهم لمكانة المرأة ودورها الهام في المجتمع الأثيني القديم، على أخبار بونتيكوس، وكذلك على مسرحية أسخيلوس المعروفة بـ«ثلاثية أورستي» التي كتبها عن الأسطورة اليونانية القديمة التي تصوّر التحول من مرحلة «حق الأم» إلى مرحلة «حق الأب» في المجتمع الأثيني القديم. وقد أعطى باخوفن أهمية بالغة لهذه المسرحية، وحلل الأسطورة ببراعة فائقة، وهو المقتدر في هذا الباب، واعتبرها أهم تصوير درامي للصراع بين الجنسين من جهة، وللصراع بين «حق الأم» الذي أخذ منذ ذلك الحين بالتلاشي، و«حق الأب» الذي أخذ يحتل مكانه في العهد البطولي.

تقول الأسطورة بأن أورست وهو ابن أغاممنون ملك أرغوس، كان قد قتل أمه ثأراً لأبيه الذي قدم ابنته أفيجيني قرباناً للإلهة أرتميس خلال حروب طروادة، حتى

---

(٥٣) كامبي، المصدر السابق، ص ١٠١-١٠٤.

ترقّ عليه الإلهة وتصد الجيوش الغازية لبلاده. وعندما عاد الملك أغاممنون من تروبا بعد انتهاء الحرب، قتلته زوجته كليتمنسترا، إرضاءً لعشيقها إيجست. وكانت كليتمنسترا (وهي أم أورست وأفيجيني وإلكترا) قد أرسلت ابنها أورست إلى مكان بعيد في فوكس. ولكن عندما كبر أورست وأصبح شاباً قوياً عاد إلى بلاده وقتل أمه بمساعدة أخته ألكترا ثأراً لمقتل أبيه أغاممنون، وانتقاماً من أمه وعشيقها إيجست. ولكن إلهات الثأر (الإرينيات) والحاميات لـ«حق الأم» أخذن يطاردن أورست للانتقام منه وذلك لأن قتل الأم يُعتبر أفدح جريمة ولا يمكن أن تُغتفر. إلاَّ أن الإله أبولو[٥٤]، الذي أقنع أورست باقتراف هذا الإثم، لم يتركه وحده، بل وقف بجانبه يدافع عنه في مجلس المحلَّفين بأثينا، وأمام الإلهة أثينا نفسها[٥٥]، التي استُدعيت للقضاء في هذه القضية. تستمع الإلهة أثينا إلى الطرفين، ويدافع أورست عن نفسه قائلاً إن أمه كليتمنسترا كانت قد اقترفت إثماً مزدوجاً، مرة بقتلها زوجها وأخرى بقتلها والده أغاممنون في الوقت نفسه. فلماذا تلاحقه الإرينيات إذاً، ولا تلاحق كليتمنسترا التي ارتكبت إثماً كبيراً؟ غير أن الجواب يأتي مذهلاً:

> إن كليتمنسترا لم تكن في قرابة دموية مع زوجها الذي قتلته، لأن قتل شخص لا تربطه بالقاتل رابطة دم، حتى لو كان زوج المرأة التي قتلته، يمكن فديته، ولا شأن للإرينيات بهذا الأمر، وعليهن ألاَّ يلاحقن أية جريمة قتل إلاَّ عندما تقع بين الأقرباء في الدم. كما أن جريمة القتل هذه هي أفدح جريمة قتل ولا يمكن افتداؤها بشيء.

عندما يقف أبولو إلى جانب أورست ليدافع عنه في المحكمة، تحتج الإرينيات. وعندما يرفض الحكم، تضطر أثينا إلى طرح القضية أمام المحلفين أعضاء محكمة «الأربوباج» للتصويت. وينقسم المحلَّفون إلى فريقين، واحد يؤيد براءة أورست وآخر يقف ضده. ولكن أثينا، رئيسة المحكمة، تقف إلى جانب أورست وتعلن براءته. وبانتصار أورست على الإرينيات، ينتصر حق الأب على حق الأم.

---

(٥٤) أبولو: إله الشمس والنور وحامي الفنون في الأساطير اليونانية.

(٥٥) أثينا: إلهة الحرب في الأساطير اليونانية، وفي الوقت نفسه مثال الحكمة وحامية دولة أثينا.

وبانتصار الآلهة الذكور على الآلهة الإناث، تنتقل الإرينيات إلى خدمة النظام الأبوي الجديد، وينتصر الرجل على المرأة. وبهذا الانتصار، كما يقول باخوفن، تبدأ مرحلة جديدة ينتهي فيها انتساب الأطفال إلى أمهاتهم. ويبرّر باخوفن ذلك بانتصار أورست على الإرينيات ووقوف أثينا إلى جانبه وإعلانها براءتَه. كما يبرّر وقوف أثينا ضد الإرينيات بكونها جاءت إلى الوجود من دون أم، وذلك عن طريق الإله الأب[٥٦].

ومع أن توصيف باخوفن لـ«ثلاثية أورستي» هو من أروع المقاطع في كتابه **حق الأم**، إلاّ أنه أثبت، في الوقت ذاته، أنه آمن على الأقل بالإرينيات وأثينا وأبولو، مثلما آمن بهم أسخيلوس في زمانه. كما آمن بأنهم قاموا بمعجزة حين حطموا «حق الأم» وأحلّوا مكانه «حق الأب». إن هذا التحليل من الممكن أن يؤدي في الأخير إلى «صوفية صرفة».

تعقيب: سلطة المرأة في المجتمعات القديمة حقيقة تاريخية أم أسطورة

إن تبوؤ المرأة مكانةً اجتماعية ودينية عالية في المجتمعات القديمة، كحق لها، لا يزال يثير كثيراً من السجال العلمي المشوب بالتأييد تارةً، وبالرفض تارةً أخرى. ومع كثرة المهتمين بموضوع المرأة ومكانتها في المجتمعات القديمة، فليس هناك اختبارات علمية وبحوث ميدانية متكاملة وكافية، ولا حتى اتفاق على مضامينها.

والحال، ما يزال محور السجالات العلمية يتركز حول نظرية باخوفن، التي ما تزال تُعتبر، حتى اليوم، نظرية معاصرة بالرغم من مرور أكثر من قرن على ظهورها. والحقيقة، أن مأثرة باخوفن هي أنه «اكتشف» مرحلة حضارية قديمة ومهمة في تاريخ المجتمعات الإنسانية التي أُطلق عليها مرحلة «حق الأم» التي سادت فيها «سلطة المرأة» في المجتمع القديم.

وبالرغم مما قدمه باخوفن بعد اختبارات تاريخية وأثرية ومعلومات أثنوغرافية

(٥٦) Bachofen, *Mutterrecht*, s. 171-172.

وافية اعتمد فيها على الأساطير والرموز والرقم الأثرية القديمة، واعتباره «مكتشفَ» مرحلة «حق الأم» وتشخيصها، فإن ما قدّمه لم يكن كافياً من الناحية العلمية، ولذلك لا يمكن أن يطلق المرء على تلك المرحلة صفة «سلطة المرأة» بدليل أن ما جاء به باخوفن ليس سوى أساطير، تشير إلى أهمية المرأة ومكانتها العالية في المجتمع القديم، وليست وقائع تاريخية ثابتة. ومن المعلوم أن الاعتماد على الأساطير والرموز وحدها، يشكّل معضلة ليست بسيطة في إمكانية تصديق أو قابلية تطبيق نظام اجتماعي ـ كنظام حق الأم ـ. ومما لا شك فيه أن اعتبار الأساطير والرموز تاريخ لا يستند إلى برهان كاف، لأن الأسطورة لا تكرر الحقيقة دوماً، وربما تكون تعبيراً عن جزء من الحقيقة أو تعزيزاً لها، أو تعليلاً لأحداث وقعت فعلاً أو قد يُتوقع حدوثها(٥٧). كما أن استغلال المرأة من قِبَل الرجل وكذلك حقها الطبيعي في التحرر من سيطرة الرجل، «لا يكفيان لأن يكونا أساساً قويماً يمكن الاعتماد عليه لبناء هيكل نظري» كما فعل باخوفن(٥٨).

وبالرغم من مطابقة آراء مورغان لنظرية باخوفن وبرهنته على صحتها وخاصة في ما يتعلق بالانتساب إلى خط الأم، وكذلك تقييم فردريك أنجلز لنظرية باخوفن باعتبارها تمثّل بدء تاريخ العائلة، فإنه لم يكن معروفاً أن كارل ماركس في مسوداته حول مورغان، التي اكتُشفت مؤخراً، كان أكثر تشكيكاً من أنجلز، بالنسبة إلى بعض الجزئيات التي جاء بها مورغان وبخاصة بالنسبة إلى موضوع «الشيوعية البدائية» و«الإباحية الجنسية» في آراء باخوفن(٥٩).

عندما تطرق أنجلز في كتابه **أصل العائلة** إلى نظرية باخوفن، اعتبر أن بدء تاريخ العائلة هو عام ١٨٦١، وهو العام الذي ظهر فيه كتاب **حق الأم** لباخوفن. وقد أشار أنجلز إلى أن هذا يعني «ثورة كاملة»(٦٠). ويستطرد أنجلز، ولكنه ينتقد الآن باخوفن لإطلاقه مصطلح «الإباحية الجنسية» على تلك العلاقات الجنسية غير المحدودة التي

---

(٥٧) الحيدري، إبراهيم، **أثنولوجيا الفنون التقليدية**، دار الحوار، اللاذقية ١٩٨٦، ص ٩٨.

(٥٨) Mühlmann, W., *Ethnien, Rassen, Kulturen*, Neuwied und Berlin, 1964, s. 217.

(٥٩) Krader, L., Karl Marx, *Die Ethnologischen Exzerpthefte*, Berlin, 1972, s. 29.

(٦٠) أنجلز، فردريك، **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**، موسكو، ١٩٧٥، ص ١٢.

سادت في تلك المرحلة القديمة والمبهَمة من تاريخ المجتمعات الإنسانية، باعتباره مصطلحاً غير موفق. وإن التطوّر الذي عناه، من مرحلة «الإباحية الجنسية» إلى مرحلة «الزواج الأحادي»، أو بالأحرى من مرحلة «حق الأم» إلى مرحلة «حق الأب»، وبشكل أدق من مرحلة الانتساب إلى خط الأم إلى مرحلة الانتساب إلى خط الأب، إنما جاء وفقاً لتصورات دينية مطّردة، وليس وفق تطوّر الظروف الفعلية لحياة الناس. ومع أن عمل باخوفن كان عملاً صعباً وأبعد من أن يكون مثمراً دائماً، إلاّ أن هذا لا يقلل أبداً من منزلة باخوفن بوصفه باحثاً شق طريقاً وعراً. وإذا لم يكن باخوفن قد وضع أبحاثه بهذا الوضوح، فقد أعاقته عن ذلك «نظرته الصوفية إلى العالم»[٦١].

لقد كانت نظرية باخوفن اكتشافاً جديداً، كما أثبتت ذلك معظم الدراسات الأثنولوجية اللاحقة من بعده، خصوصاً دراسات ماكلينان حول «الزواج البدائي» ودراسات مورغان حول «الإروكيزن»، التي دعم فيها صحة آراء باخوفن وإثباته لانتساب «الإروكيزن» إلى خط الأم. كما أصبح واضحاً اليوم، أن الدراسات النظرية والميدانية في حقلي الأنثروبولوجيا والأثنولوجيا، اللذين اهتما بدراسة نظم العائلة والزواج والقرابة ومكانة المرأة في المجتمعات القديمة، لا تتحدث عن «سلطة الأم» بقدر ما تتحدث عن نظام «الانتساب إلى خط الأم» Matrilinearität. كما أن «سلطة الأم»، كحق طبيعي لها، التي تجسّدت في مرحلة حضارية قديمة وشملت جميع المجتمعات الإنسانية، كما رأى باخوفن، هي تعميم مبالَغ فيه. وإن الأساطير التي اعتمد عليها باخوفن، لا تعود في الحقيقة إلى مرحلة حضارية سادت فيها علاقات جنسية غير منظمة، كما اعتقد باخوفن، بل إلى شكل آخر من العلاقات الجنسية ظهر، على أغلب الاحتمالات، بعد وقت طويل وهو «الزواج الجماعي» المنظم Gruppenehe. أما الأشكال البدائية للعلاقات الجنسية فليس هناك أدلة ووقائع وبراهين قاطعة عنها. وكان باخوفن قد أطلق مصطلح «حق الأم» كنظام اجتماعي يمثّل مرحلة حضارية قديمة تمّ بموجبها الانتساب إلى خط الأم، بوجه التعميم لا الحصر، وكذلك علاقات الإرث التي تطورت بموجب ذلك النظام. وقد

---

(٦١) أنجلز، المصدر السابق، ص ٦٣.

ذكر عدد من الأنثروبولوجيين، أنه إلى جانب «الزواج الجماعي» كان هنا نظام «الزواج الثنائي» الذي لم يشر إليه باخوفن.

أما من الناحية المنهجية، فعلى المرء أن يتجنب تعميم الفرضيات كحقائق ثابتة وأكيدة على جميع المجتمعات، لأنه لا بدَّ من توفر شروط معيّنة. فمن الضروري توفر نوع من تبادل الأدوار الاجتماعية بين الرجال. ففي مكان الأب، الذي يقوم بدوره القيادي في العائلة الأبوية المعروفة اليوم، يقوم أخو الأم (الخال) بذلك الدور في نظام الانتساب إلى خط الأم. وترتبط بهذا النظام عادة تبادل الأدوار والعلاقات في المؤسسات الاجتماعية التي يقوم بها الخال تجاه أبناء أخته. وعلى المرء أن يلاحظ الاختلاف، علاوة على خط الانتساب في الإرث وحقوق الألقاب والاحترام المتبادَل والسلطة الحقيقية، أن القرابة ربما تُحدَّد عن طريق الانتساب إلى خط الأم، إلاَّ أنه، في الوقت نفسه، تكون قيادة العشيرة في خط الانتساب إلى الأب(٦٢).

والحال، هناك معلومات أثنوغرافية ليست قليلة جمعها أثنولوجيون قدماء ومعاصرون، تشير إلى وجود عدد غير قليل نسبياً من المجتمعات التي يسود فيها نظام «حق الأم»، ولكن بمعنى الانتساب «إلى خط الأم» كما أشار إلى ذلك موردوخ في أطلسه الأثنولوجي(٦٣). والحقيقة، أن هذه المجتمعات ليست سوى نقاط في بحر واسع(٦٤).

كما أن هناك وقائع تاريخية، من مختلف مراحل التطوّر الاجتماعي، تشير إلى ندرة مثل هذه المجتمعات التي سادت فيها «سلطة الأم». ففي فترة الحضارة الهيلينية، ظهرت بعض هذه الخصائص عند قبائل الليكير وكاريز وبيلستجير وكوكونر وغيرها. أما في العصر الحديث، فتوجد بعض هذه الخصائص عند بعض القبائل الأفريقية، في ساحل العاج الذهبي، وفي الكونغو، وبين قبائل سمبيزي وفي شمال أثيوبيا وفي عدد آخر من القبائل في الهند، وبصورة خاصة في كيرالا، حيث لا يزال

(٦٢) Mühlmann, *op. cit.*, s. 222.

(٦٣) Murdoch, *G. P. Ethnological Atlas*, Chicago, 1967, p. 207.

(٦٤) Mühlmann, *op. cit.*, s. 223.

نظام الانتساب إلى خط الأم سائداً في بعض قبائلها. ومع ذلك، فهي حالات نادرة بالنسبة إلى مجموع شعوب العالم وقبائله العديدة التي يسود فيها نظام الانتساب إلى خط الأب(٦٥).

وإلى جانب الأثنولوجيين والأنثروبولوجيين المخالفين لآراء باخوفن، رفض مؤرخ الأديان المعروف نيلسون نظرية باخوفن ودحضها(٦٦)، وكذلك عالم الآثار غوردن جايلد، الذي أكد أن المكتشفات الأثرية لعصور ما قبل التاريخ وما بعدها، لم تؤيد بعد وجود نظام «سلطة الأم»، وأن آراء باخوفن هي في الأغلب، احتمالات غير موثوقة، لأن تاريخ المجتمعات القديمة يؤكد أن المرأة كانت تحت سلطة الرجل دوماً. وقد أيد وسترمارك في كتابه **تاريخ أنظمة الزواج** رأي غوردن جايلد، في أن تاريخ المجتمعات البشرية القديم لم يثبت ارتفاع مكانة المرأة السياسية على مكانة الرجل، لا في المجتمعات التي كان الانتساب فيها إلى خط الأم، ولا في العائلة، ولا في السلطة(٦٧). وقد دعم هذا الرأي عالم الأنثروبولوجيا المعروف لوي وقال إنه حتى الآن لم يعثر المرء، في أي مكان في العالم، على نظام أمومي حقيقي، على الرغم من أن المرأة كانت قد حصلت على امتيازات في بعض الأماكن من العالم، وبشكل بارز. ومن الراجح أن تكون جماعات الإروكيزن من الهنود الحمر أقربَ الجماعات إلى نظام الأمومة. فقد كانت النساء هنَّ اللواتي يعقدنَ عقود الزواج ويملكن البيوت والأراضي ويُدرنَ بعض المنظمات الدينية الهامة. وتقوم ثلاث من كل ست نساء بالاحتفالات الدينية في كل أسرة، ويرشحن الشخص الذي يجب أن يحتل المكان الشاغر في مجلس الرؤساء، وكن يملكن الحق في معاقبة الرئيس «الحقير» أو عزله، ومع ذلك فإنه ليس من امرأة، حتى عند الإروكيزن، كانت تشترك في المجلس الأعلى للرابطة. ولذلك، لا يمكن القول إن السلطة كانت للنساء أكثر منها للرجال(٦٨).

---

(٦٥) Mühlmann, *op. cit.*, s. 223-224.

(٦٦) Wesel, *op. cit.*, s. 28.

(٦٧) Childe, G., *Social Evolution*, s. 55, 1951.

(٦٨) Mühlmann, *op. cit.*, s. 215-216.

وتؤكد هايدة غنتر ـ أبند روث في كتابها **المجتمع الأمومي**، أن هذا المصطلح لا يعني «سلطة الأم» أو «سلطة المرأة»، لأن مثل هذه السلطة لم تكن موجودة، كما هي في سلطة الرجل اليوم، أو بمعنى آخر أن المرأة كانت صاحبة السلطة في المجتمع كما هو الرجل اليوم. إن هذا المعنى الدقيق لم يحدث حتى لو وُجدت مثل هذه السلطة، لأن مفهوم السلطة، تاريخياً، كان قد تطوّر مؤخراً وارتبط بتطوّر سلطة الأب في المجتمع.

وتفسر أبند روث مصطلحَ «حق الأم»، بأنه مجتمع النساء والمجتمعات التي تأثرت بها والتي سادت المرأة فيها ولكنها لم تتسلط عليها(٦٩). وفي كل الأحوال، فإن كتاب **حق الأم** لباخوفن، كان محور النقاشات الحادة في صالونات الأدب والسياسة في أواخر القرن التاسع عشر، واكتسب أهمية فائقة في العشرينيات من القرن الماضي، وبصورة خاصة بعد أن اكتشف لودفيغ كلاغس في كتابه **الفكر عدو الروح** نظرية باخوفن حول «حق الأم» من جديد، ودافع عنها بحرارة باعتبار أن آراء باخوفن كانت قد فتحت الطريق أمام البحوث الأثنوغرافية والأثنولوجية، وألقت ضوءاً كاشفاً على مرحلة حضارية مبهمة من تاريخ الإنسانية القديم وتشخيصها بصورة كاملة. وكان دفاع كلاغس الحار عن آراء باخوفن، كما يبدو لنا، ردَّ فعل للنقد الشديد الذي وجهه ياكوب بورخارت إلى فوجلاني عام ١٨٦٦، أي بعد خمسة أعوام من صدور كتابه **حق الأم**، حيث اعتبر بورخارت أن آراء باخوفن هي مجرد أساطير فاسدة تماماً، ولا يقف إلى جانبها أي أحد. وقد تبع بورخارت فولفغانغ فيليب في كتابه **تقييم الأنثى أم حق الأم** الذي صدر عام ١٩٤٢، واعتبر فيه أن الهيكل العلمي لنظرية باخوفن غير متكامل وذلك لعدم وضوح أفكاره وضعف تسلسلها المنطقي. كما قال إن ما جاء به باخوفن لا يعدو أن يكون سوى صورة لـ«التحولات الثلاثية الهيغلية» وهي: استباحة الأنثى في فترة «الإباحية الجنسية»، ثأر الأنثى في وقت تسلطها، ونظام الأبوة؛ تلك التحولات التي لم تكن سوى ترجمة غير موفَّقة للكاتب الإغريقي كليراخ فون سولوي(٧٠).

(٦٩) Abendroth-Günter, Haide, *Das Mutterrecht I,* Stuttgart, 1995, s. 9f.

(٧٠) Mühlmann, *op. cit.,* s. 216.

ومع أن كتاب **حق الأم** لباخوفن هو كتاب ليس بغريب، كما يرى عالِم الاجتماع الهولندي شتاين ميتز، إلاَّ أنه أصيل في بابه، وهو بالتأكيد قد كسر الطوق. وبالرغم من أنه معلم عظيم، إلاَّ أنه غير علمي. أما ناشر كتاب **حق الأم** ومحققه مويلي، فقد كتب في طبعة شتوتغارت ١٩٤٨، أن فكرة «حق الأم» أصبحت في المجال العلمي اليوم أكثر تفهُّماً من قبلُ، إلاَّ أنها أصبحت أكثر إشكالاً مما مضى[٧١].

وفي الحقيقة، أصبح كتاب باخوفن **حق الأم** من الكتب الكلاسيكية القديمة، ولكنه ما زال يحتفظ بجديته وأهميته، وما زالت نظريته تثير كثيراً من التساؤلات والمناقشات العلمية الجادة. وإن ما يستحقه هو كونه أول من بدأ البحث والتنقيب في التاريخ الاجتماعي للعائلة، وأول من وضع اصطلاح «حق الأم»، والأول الذي وضع يده على مشكلة الصراع الأزلي بين الرجل والمرأة، وبذلك مهّد الطريق لوضع اللبنات الأولى لدراسة وضعية المرأة ومكانتها في المجتمعات القديمة.

---

(٧١) Mühlmann, *op. cit.*, s, 216.

الفصل الثاني

ما بعد باخوفن
الدراسات الأنثروبولوجية ومكانة المرأة في المجتمع

أولاً: الدراسات الأنثروبولوجية القديمة

لقد بقي باخوفن عدة أعوام معزولاً من الناحية العلمية، وذلك بسبب رفض نظريته حول «حق الأم» من قبل أغلب علماء عصره. وفي الوقت الذي صدر فيه كتابه **حق الأم** عام ١٨٦١، كانت قد صدرت عدة كتب تُعتبر من أمهات الكتب في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ومن أهمها:

القانون القديم: السير هنري مين

وُلِد السير هنري مين في الهند عام ١٨٢٢ وانتقل إلى إنكلترا فدرس القانون في «جامعة كمبردج» ثم أصبح أستاذاً فيها. وقد عمل في الستينيات من القرن الماضي في الهند، عندما كانت تحت التاج البريطاني. ثم عاد إلى إنكلترا وواصل تدريس القانون في «جامعة أكسفورد»، وأصبح في ما بعد رئيساً لـ«مدرسة تاريخ القانون الإنكليزي»، وتوفي عام ١٨٨٨. خلال إقامته في الهند، جمع مين معلومات أثنوغرافية قيّمة وحصل على خبرة وتجارب عميقة حول تطوّر القوانين، منطلقاً من تصوّره لفكرة التطوّر الاجتماعي الذي يقوم على تقدم مطرد يرتبط بشروط وعلاقات عائلية شخصية تتحول إلى علاقات اجتماعية غير شخصية.

اعتمد هنري مين في دراسته للتطور الاجتماعي، على دراسته للمؤسسات

الرومانية القديمة والقرون الوسطى، وكذلك على ما جمعه من معلومات أثنوغرافية وتجارب عملية من الهند، مع أخذه بعين الاعتبار أهميةَ القانون البدائي، وأصدر كتاب **قوانين العائلة عند الأقوام السلافية**.

اعتقد مين أن التاريخ الإنكليزي والتاريخ الهندي، وبخاصة تاريخ نظام المكلية، يعودان إلى أصل واحد هو «العائلة الأبوية». ورأى أن العائلة غير المقسمة إلى وحدات صغيرة، تكوّن وحْدة من الأقارب، ينتسب جميع الرجال فيها إلى خط نَسَب واحد حتى الجد الأعلى، وهم يعيشون مع زوجاتهم وأولادهم ويعملون معاً، ويكوّنون ملكية مشتركة واحدة تنتقل من جيل إلى جيل وبدون انقطاع. وإن بقايا هذه الوحدات العائلية المشتركة ما زالت موجودة في الهند. وقد لاحظ وعايش مثل هذه الوحدات العائلية المشتركة، وبخاصة في البنغال والبنجاب، وكذلك في الشمال الغربي من الهند. كما أشار إلى وجود ما يماثل هذه البقايا في العصر الجرماني في أوروبا وفي إنكلترا كذلك.

وقد ساعدته دراسته للعلاقات الاجتماعية في العائلة الهندية خلال إقامته في الهند، على توضيح كثير من المسائل التي ارتبطت بماضي إنكلترا، مثل التطور من المكانة الاجتماعية للعائلة إلى التعاقد الاجتماعي، كما حدث في الهند[١].

غير أن من أهم مؤلفاته كان كتابه **القانون القديم** الذي صدر عام ١٨٦١، أي في السنة نفسها التي صدر فيها كتاب **حق الأم** لباخوفن، وذهب فيه إلى أن العائلة الأبوية الكبيرة هي الشكل الأصلي للحياة الاجتماعية، وأن السلطة المطلقة التي كان يتمتع بها رئيس العائلة كانت هي السبب في ظهور نظام الانتساب إلى الأجداد، وفي خط نَسَب الذكور فقط[٢].

الزواج البدائي: ماكلينان

بعد أربعة أعوام فقط على صدور كتاب باخوفن، وكتاب هنري مين، صدر

---

(١) Krader, L., Karl Marx, *op. cit.*, s. 64f.

(٢) Maine, Henry, *Ancient Law*, p. 186.

كتاب ماكلينان (١٨٢٧-١٨٨١) **الزواج البدائي** عام ١٨٦٥ مستقلاً عن باخوفن(٣).

كان ماكلينان متفقهاً في موضوع القرابة. فدرس بشكل خاص أشكال الزواج القديمة وبصورة خاصة «الزواج الخارجي» Exogamie أي الزواج بنساء من خارج العشيرة. وكان أول من استعمل هذا المصطلح.

وقد رأى أن الإنسان الأول كان يعيش حياة بدائية، واتسمت حياته العائلية بـ «الإباحية الجنسية» الطليقة Promiskuität على الرغم من أنه كان يعيش على شكل جماعات طوطمية(*) صغيرة تقوم العلاقات فيها على أساس القرابة الدموية، وتتَّبع نظام الزواج الخارجي. ثم انتقلت هذه الجماعات إلى مرحلة «تعدُّد الأزواج» Polyandrie ومنها إلى نظام الانتساب إلى الأب Patriarechat(٤).

أشار ماكلينان، بعد مشاهدات عديدة في مجتمعات بدائية، وكذلك في عدد من الأقوام المتحضرة، قديمة كانت أم حديثة، إلى أن كثيراً ما يتظاهر الخاطب في يوم الزواج باغتصاب خطيبته أو سرقتها من قبيلة أخرى غير قبيلته. واستنتج من ذلك، أن هذه العادة إنما هي من بقايا عادة أخرى أقدم منها تشير إلى الزواج الخارجي، أي تزوُّج أفراد القبيلة من نساء قبيلة أخرى. ثم أخذ يبحث عن أصل هذه العادة وعن سبب ظهورها، وتوصل إلى أن هذه العادة ناتجة عن وأد البنات الشائع في المجتمعات القديمة عند بعض القبائل، مما اضطرهم إلى أن تتزوج مجموعة من الرجال بامرأة واحدة فقط. وهذا، بحسب رأيه، أصل تعدد الأزواج وظهور مبدأ الأمومة والانتساب إلى خط الأم(٥).

---

(٣) Mclennan, J. F., *Primitve Marrige*, 1962.

(*) الطوطم Totem مصطلح أُخذ من لغة الهنود الحمر في أميركا الشمالية، ويشير إلى أن كل فرد من أفراد القبيلة له علاقة نسب مع أحد الطواطم. وقد يكون هذا الطوطم حيواناً أو نباتاً. والطوطم مقدَّس ومحترم، لأنه يحمي صاحبه ويمنحه البركة والأمان. ولا يُقْدِم أحد على قتل الطوطم إذا كان حيواناً أو أكله أو تقطيعه إذا كان نباتاً، إلاَّ في الأوقات الحرجة. انظر، الحيدري، إبراهيم، **أنثولوجيا الفنون التقليدية**، دمشق ١٩٨٤، ص ١٠١ وما بعدها.

(٤) Evans-Prichard, *Social Anthropology*, London, 1979, p. 29.

(٥) الجوزي، بندلي صليبيا، **دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي عند العرب**، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٧، ص ١٢٣.

ومع أن أغلب الأنثروبولوجيين يعتبرون تصنيفات ماكلينان غير دقيقة وغير واضحة، وبصورة خاصة ما يخص الزواج الداخلي والزواج الخارجي، إلاّ أن مأثرة ماكلينان الهامة أنه اعتبر نظام «حق الأم» هو الأول والأصل، وأن باخوفن كان قد سبقه إلى ذلك.

وقد تأثر بهذه النظريات مستشرق اسكتلندي آخر هو وليم روبرتسون سمث (١٨٤٦-١٨٩٤) الذي حاول تطبيق هذه النظريات على القبائل العربية القديمة في جنوب الجزيرة العربية، في كتابه **العائلة والزواج في البلاد العربية القديمة**[٦]، وسوف نتطرق إلى آرائه عند استعراضنا لنظام الأمومة عند العرب.

وقبل صدور هذه الكتب الأنثروبولوجية الهامة، كان ليفيتاو Lafitau، وهو يسوعي فرنسي ساح في أميركا الشمالية وعاش بين قبائل الإروكيزن (الإيركوا) والهورونن، وهي من قبائل الهنود الحمر، وجمع عنهم (الهنود الحمر) معلومات قيّمة ووضع دراسة مقارنة عن العادات والتقاليد الشائعة عند الهنود الحمر في أميركا الشمالية[٧]، توصل فيها إلى رأي يتفق مع ما جاء به هيرودوت حول انتساب هذه القبائل إلى خط الأم. وقد جمع ليفيتاو نصوصاً قيّمة من المؤرخين الإغريق القدماء أمثال هيراكليوس وبونتيكوس ونيلوكوس ودمسكوس، تدعم الارتباط بين الانتساب إلى خط الأم وبين النظام الاجتماعي الذي يعطي السلطة في يد الأم.

وبالرغم من هذا التشابه بين باخوفن وليفيتاو، في الوصول إلى النتائج نفسها تقريباً، إلاّ أن ليفيتاو كان أكثر نقداً وتجريحاً لنظرية «حق الأم» من باخوفن[٨].

لويس مورغان والمجتمع القديم

في عام ١٨٧٧ صدر كتاب **المجتمع القديم** لهنري لويس مورغان (١٨١٨-١٨٨١)[٩] الذي بحث فيه مراحل التطور الاجتماعي، ورأى أن التقدم

---

(٦) Smith, W. R., *Kinship and Marriage in Early Arabia,* 1891.

(٧) Lafitau, *Moeurs des Sauvages Ameriquains,* Paris, 1724.

(٨) Mühlmann, W., *op. cit.*, s. 217.

(٩) Morgan, Lewis, H., *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilisation,* New York, 1877.

التكنولوجي يستتبعه بالضرورة تغيُّر في النظم الاجتماعية السائدة، حتى يكون هناك توافق وانسجام بين النظم الاجتماعية وما أحدثه التقدم التكنولوجي من تغيّرات.

قسّم مورغان المجتمع البشري، على امتداد تاريخه الطويل، إلى ثلاث مراحل رئيسية، وجعل لكل مرحلة منها خصائص متميّزة ترتبط باختراع تكنولوجي هام وعظيم، وهي:

أ ـ مرحلة التوحش Savagery؛

ب ـ مرحلة البربرية Barbarism؛

ج ـ مرحلة المدنية Civilization.

كما قسّم كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث إلى مراحل ثانوية: دنيا ومتوسطة وعليا. وقد رأى أن المجتمع البشري كان قد بدأ متوحشاً ثم متحضراً. وقد حدث أن توقفت بعض قطاعات المجتمع البشري عند مرحلة من هذه المراحل، كما حدث في مجتمع الإروكيزن Irokesen (الإيركوا Iroquois) ، وهو أحد مجتمعات الهنود الحمر في مقاطعة نيويورك بأميركا الشمالية.

وفي الحقيقة، فإن أبرز ما أكدت عليه «نظرية التطور» لمورغان هو أن أي تطوّر في المجالات الاقتصادية تستتبعه بالضرورة تغيّرات في شكل الملكية ونظام القرابة والعائلة والسلطة[١٠].

لقد كان صدور كتاب مورغان دعماً قوياً وتعضيداً لنظرية باخوفن، وبصورة خاصة «حق الأم»، وفي تأكيده على انتساب الإروكيزن إلى خط الأم، واكتشافه نظاماً هاماً للقرابة لأحد مجتمعات الهنود الحمر في أميركا الشمالية.

يقول مورغان إن بنية النظام القرابي التي تسود مجتمع الإروكيزن تختلف أساساً عن بنية النظام القرابي المعروف بـ Kognatisch الذي يقوم على رابطة الدم، حيث يرتبط الأطفال بكل أقرباء الأم والأب، وهو عكس النظام القرابي المعروف

---

(١٠) Krader, L., Karl Marx, *op. cit.*, s. 124ff.

بـ Agnatisch الذي ينتسب فيه الأطفال إلى خط نَسَب قرابي واحد، إما عن طريق الأم أو عن طريق الأب.

إن هذا الشكل من النظام القرابي الذي يقوم على الانتساب إلى خط واحد، وهو الانتساب إلى الأب، كان معروفاً في المجتمع الإغريقي القديم، إلاّ أن فهم هذا النظام القرابي وتحليله، جاءا عن طريق مورغان وبعد دراسته لنظم القرابة والعلاقات الاجتماعية والعائلية عند الإروكيزن في أميركا الشمالية، وبعد تقريره بوجود مثل هذا النظام القرابي عندهم، الذي يقوم على الانتساب إلى خط الأم، بينما كان النظام القرابي لدى الإغريق القدماء يقوم على الانتساب إلى خط الأب فقط. ومعنى ذلك أن أقرباء الشخص هم فقط أولئك الذين يرتبطون بالأب بعلاقة دموية، كالأب والجد والعم وجد الجد وهكذا...

وفي الحقيقة، لم يكن أحد قد فكّر، حتى ذلك التاريخ، بوجود مثل هذا النظام القرابي، حتى باخوفن نفسه، الذي لم يطّلع إلاّ على ما كتبه هيرودوت وغيره من المؤرخين الكلاسيكيين عن قبائل الليكير والأمزونن وغيرها. وقد استطاع المرء، بعد اكتشاف مورغان الجديد، فهم ما جاءت به نظرية باخوفن، وأن النظام القرابي الذي أخبرنا به هيرودوت عن الليكير أصبح أكثر وضوحاً وتفهماً.

وإلى جانب ذلك، فإن مورغان لم يكتشف نظاماً قرابياً جديداً فحسب، بل اكتشف نظاماً سياسياً لم يكن معروفاً من قبل. فقد وجد مورغان أن التنظيم القرابي للإروكيزن يشابه في وجوه عديدة التنظيم القرابي الموجود لدى عدد كبير من القبائل في آسيا، ويختلف قليلاً عما هو موجود في أفريقيا وأستراليا. وقد أطلق مورغان على هذا التنظيم السياسي مصطلح «الفوضى المنظمة» Geordnete Anarchie، وهو تنظيم سياسي يقوم على العُرف ولا يقوم على قانون مكتوب.

إن عشائر الإروكيزن المتعددة ترتبط جميعاً بخط واحد من النسب هو خط الأم. ولا يوجد لدى هذه العشائر تنظيم مركزي، وإنما هناك جماعات يرتبط أفرادها بعلاقات قرابية واحدة وينتسبون كلهم إلى أم واحدة هي «الأم الأولى» Urmutter. وقد أطلق مورغان على هذا التنظيم القرابي الجماعي صفة «العشيرة» Gens، الذي

يتطابق مع ما كان سائداً في روما القديمة، كما أطلق على هذا الشكل من المجتمعات توصيف «المجتمع العشائري» Gentilgesellschaft(١١).

إن الاكتشاف الجديد لشكل العشيرة الأولية التي تقوم على «حق الأم» أو الانتساب إلى خط الأم، أو الانتساب إلى خط الأب، يتسم بالنسبة إلى دراسة المجتمعات القديمة، بأهمية فائقة، لأنه قدّم إضافات أثنولوجية إلى الأنثروبولوجيا، وبخاصة الوظيفية، وأعطى دفعاً جديداً واهتماماً متزايداً، ودفع مالينوفسكي وبراون، مؤسسي الأنثروبولوجيا البريطانية منذ بداية القرن الماضي، إلى القيام بمزيد من الدراسات الميدانية للمجتمعات التقليدية(*) في جنوب آسيا وأفريقيا؛ تلك المجتمعات التي يرتبط تنظيمها القرابي بخط واحد من النَّسَب، إما حسب خط الأم أو حسب خط الأب، أو تلك المجتمعات التي يرتبط تنظيمها بنظام قرابي مختلط، أي الانتساب إلى خطي الأم والأب أو أحدهما، وكذلك الاهتمام المتزايد بالتنظيم السياسي لتلك المجتمعات وارتباطه بالتنظيم القرابي، خصوصاً في تلك المجتمعات

(١١) Wesel, *op. cit.*, s. 21f.

(*) يثير مفهوم «بدائي» ومجتمع بدائي Primitve, Primitive Society وما يزال، كثيراً من الشكوك والتساؤلات النقدية منذ أن استُخدم المفهوم في الدراسات الأنثروبولوجية في القرن التاسع عشر لوصف المجتمعات التقليدية ذات التكنولوجيا البسيطة، خصوصاً في المجتمعات التي لم تكن تمتلك إمكانية الكتابة أولاً، والمجتمعات الغريبة Exotic التي تختلف في بنياتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية عن المجتمعات الغربية المتقدمة تكنولوجياً ثانياً، والمواقف المتميّزة، وبخاصة من قبل السياسات الاستعمارية التوسعية التي وجُهت نحو ما كان يسمى المجتمعات المتخلّفة ثالثاً. وما زال هذا المفهوم ساري المفعول في الدراسات الأنثروبولوجية. وقد أكدت الدراسات والبحوث الميدانية التي أُجريت حول المجتمعات التقليدية، وبخاصة تلك التي لا تمتلك إمكانية الكتابة، والتي بقيت خلال فترة الاستعمار والثورة الصناعية ذات بنية وتنظيم اجتماعي معقّد، سواء من حيث الاقتصاد أو في المجالات الاجتماعية والدينية والقرابية. ومنذ الحضارات اليونانية والرومانية وحتى العصور الوسطى، كان الأوروبيون يطلقون على الشعوب غير الأوروبية بأنهم «برابرة» يعيشون على الطبيعة ولا يبذلون أي جهد فكري، فهم «كفّار» متوحشون، وما زالوا يعيشون حياة منعزلة، ليس لهم نظام اجتماعي، ويعيشون في حالة شيوعية بدائية وإباحية جنسية، منطلقين من فكرة «التمركز السلالي» الأوروبية التي تعتبر أن الأوروبيين هم «أفضل» من غيرهم من الشعوب وأكثر منهم تقدماً من الناحيتين العلمية والتكنولوجية، وحتى البيولوجية. انظر: الحيدري، إبراهيم، **أثنولوجيا الفنون التقليدية**، المصدر السابق، ص ٣١-٣٢.

التقليدية التي تمتاز بكونها مجتمعات لا توجد فيها سلطة مركزية عليا. وقد أطلق علماء الأنثروبولوجيا البريطانيون على هذا الشكل من التنظيم العشائري مصطلح Linege الذي لا يتواجد فيه أي تدرج في السلطة، مثلما هو موجود لدى عشائر الإروكيزن.

درس مورغان الشكل الأولي للعائلة «البدائية» لدى قبائل الإروكيزن، واتخذ من قبيلة سينيكا Seneca نموذجاً لهذا التنظيم القرابي. وقد وجد أن قبيلة سينيكا تتكوّن من ثماني عشائر، كل عشيرة منها سُميت باسم طوطمها، كالذئب والدب والصقر. وهذه الأسماء هي مُلك العشيرة، ولا يحق لغيرها من العشائر أن تستعمل إلاّ اسمها، لأن كل اسم مقرون بالضرورة بحقوق العشيرة.

وليست للعشيرة سلطة سياسية وإنما لها «مجلس القبيلة». وكل عشيرة تنتخب «ساخيم» Sachem، وهو ممثلها في مجلس القبيلة وشيخها في السِّلْم وقائدها في أوقات الحروب، والمتكلم باسمها في مجلس القبيلة. والإروكيزن ينادون «الساخيم» باسمه دوماً. وهو لا يملك سلطة، وإنما تتحدد وظيفته بكونه «وسيطاً». وغالباً ما يكون هذا الوسيط واحداً من خمسين عضواً يتكوّن منهم مجلس القبيلة، الذي يجتمع عند الحاجة فقط.

والـ«ساخيم» يُنتخب من داخل العشيرة وليس من خارجها، ومن الممكن الاستغناء عنه أحياناً، ولذلك فليس له سلطة سياسية[١٢].

والزواج في هذه العشائر هو زواج خارجي Exagomie ولا يحق لأي من أفراد العشيرة أن يتزوج من داخل العشيرة. وهي قاعدة أساسية عندهم تشد لحمة العشيرة بسداها، من جهة، وبمثابة تعبير سلبي عن القرابة الدموية المحدودة من جهة أخرى.

ويمكن توضيح جوهر العشيرة البدائية من كون أن جميع أفرادها ملزمون بتقديم المساعدة والحماية والثأر، بعضهم حيال البعض الآخر، كتعبير عن روابط الدم والقربى في العشيرة. كما أن جميع ما يتركه المتوفون ينتقل إلى أعضاء العشيرة ويُقسَّم بين أقرب أقربائه، وهم أخوته وأخواته من أمه وخاله. وإذا تُوفيت امرأة،

---

(١٢) Wesel, *op. cit.*, s. 21-22.

تقاسم التركة أولادُها وأخواتها من أمها من دون أختها، وللسبب نفسه. ولم يكن بالإمكان وراثه الزوج لزوجته أو الزوجة لزوجها، كما لم يكن بالإمكان أن يرث الأولاد آباءهم.

إن النظام الاجتماعي الذي عاش في ظله الإروكيزن أكثر من أربعمئة عام، ما زالوا يعيشون في ظله حتى الآن (في نهاية القرن التاسع عشر). وبحسب مورغان، فإن مجتمع الإروكيزن لا يعرف الدولة، لأنها تفترض مقدماً سلطة عامة وخاصة منفصلة عن مجموع الأفراد الذين تتألف منهم. وإن هذا الشكل من التنظيم الاجتماعي، هو مجتمع عشائري ذو تنظيم بسيط وغير معقد، حيث لا يوجد فيه ملوك وحُكام وسلطات تنفيذية وقوانين، ويسير كل شيء فيه حسب النظام التقليدي المقرَّر. أما المنازعات فتحلها العشيرة بنفسها، ولذلك فهو «مجتمع من دون طبقات»(١٣).

كما ذهب مورغان أبعد من ذلك في دراسته للإروكيزن، وأخذ يقارن بين مجتمع الإروكيزن والمجتمعات الإغريقية والرومانية القديمة، وأثبت أن الجماعات التي ترتبط بعلاقة قرابة دموية، والتي تسمي نفسها بأسماء طواطمها، كما عند الهنود الحمر في الأميركيتين الشمالية والجنوبية، هي متماثلة، من حيث الجوهر، مع الجماعة المعروفة عند الإغريق والرومان تحت اسم Genea وGenta. وإن الشكل الأميركي لها هو الشكل الأولي، والشكل الإغريقي والروماني هو الشكل اللاحق، المشتق. وإن التنظيم الاجتماعي الإغريقي والروماني كله، كان في الأزمنة الغابرة على شكل عشيرة أيضاً Phratria، مقابل التنظيم الاجتماعي للهنود الحمر. وإن العشيرة، حسب أغلب علماء الأنثروبولوجيا، هي مؤسسة اجتماعية مشتركة نجدها في جميع المجتمعات القديمة واستمرت حتى دخولها مرحلة المدنية. كما أن هذه المقارنة تكشف الكثير عن أصعب مراحل التاريخين اليوناني والروماني، وتعطي، في الوقت ذاته، تفسيراً آخر للسمات الأساسية للنظام الاجتماعي في المجتمعات والأزمان البدائية، قبل نشوء الدولة(١٤).

---

(١٣) أنجلز، فردريك، المصدر السابق، ص ١٢٠.

(١٤) أنجلز، المصدر السابق، ص ١٠٧-١٠٨.

إن المأثرة الأساسية لمورغان هي اتفاقه الحاسم مع باخوفن حول قِدَم مرحلة «الإباحية الجنسية». فالهنود الحمر في أميركا الشمالية، الذين ينتسبون إلى خط الأم، يقفون في مرحلة حضارية قديمة جداً. وهو عكس ما هو شائع عند الإغريق والرومان، الذين ينتسبون إلى خط الأب فقط. وبهذا، يصل مورغان إلى القول إن الانتساب إلى خط الأم يقف تاريخياً في مرحلة حضارية مبكرة جداً.

يشير مورغان إلى أنه، في البداية، ساد نظام «الإباحية الجنسية» ثم تبعه نظام الزواج الجماعي، الذي يقوم بين عدد من الرجال مع عدد آخر من النساء. وفي المرحلتين، لم يكن من المُستطاع تحديد من يكون الأب، ولذلك انتسب الأطفال إلى أمهاتهم. والخطوة الأخرى التي توصل اليها مورغان، هي الانتقال من الانتساب إلى خط الأم إلى الانتساب إلى خط الأب. لقد حدث هذا التحول بسبب ازدياد الإنتاج، وذلك نتيجة لاكتشاف الإنسان للزراعة وازدياد امتلاك المواشي، وهي فكرة تطوُّر الملكية الفردية التي قضت على الملكية الجماعية. فحين بدأ الرجال يزيدون من ملكيتهم الفردية من المواشي، ازدادت مكانتهم في المجتمع. كما أن الحاجة إلى توريث المواشي إلى الأبناء، الذي لم يكن ممكناً في نظام العشيرة الأمومية التي يكون النَّسَب فيها إلى خط الأم، دفعت إلى نشوء نظام الزواج الأحادي، من أجل أن يرث الابن ما يملكه أبوه.

هذه الخطوة بالنسبة إلى مورغان، هي خطوة حاسمة في انهيار مجتمع العشيرة وتطوّر الدولة، خصوصاً بعد أن أصبحت فكرة الملكية قوية. ومن أجل حماية الملكية الخاصة للأفراد، تطوّرت الدولة، بعد أن فقد النظام العشائري وجوده، وحلّت الدولة محل العشيرة.

إضافة إلى ذلك، فإن الشيء الذي لم يستطع ماكلينان التوصل إليه، بخصوص الزواج الداخلي والزواج الخارجي، توصل إليه مورغان في دراسته لنظم العائلة والزواج عند الإروكيزن. فالزواج في عشائر الإروكيزن هو زواج خارجي Exagomie، أي أن النساء والرجال لا يباح لهم الزواج من داخل العشيرة، بل من عشائر أخرى. ومن هنا، يظهر بوضوح أن الزواج من داخل القبيلة هو زواج داخلي، والزواج من خارج القبيلة هو زواج خارجي، وأن الترابط بين الزواج الداخلي

والزواج الخارجي يلعب دوراً هاماً في وحدة القبيلة وتوازن المجتمع(١٥).

إن اكتشاف مورغان للعلاقة الوثيقة بين التنظيم القرابي والتنظيم السياسي، والترابط بين الزواج الداخلي والزواج الخارجي، ودوريهما في وحدة القبيلة وتوازنها، وتشابه هذه العلاقة، وكذلك الترابط مع التنظيمات العشائرية الأخرى في مجتمعات آسيوية وأفريقية، جعل مورغان الأب/ الأصل للأنثروبولوجيا البريطانية. غير أن ماير فورتس يقول إن الأنثروبولوجيين البريطانيين كانوا قد أخذوا الجانب الوظيفي - البنائي من نظريته وأهملوا الجانب التاريخي الهام منها. وقد اعترف الوظيفيون البريطانيون، وبصورة خاصّة رادكليف براون R. Brawn، بأن التطابق الذي اكتشفه مورغان في العلاقة الوثيقة التي تربط النظام القرابي بالنظام السياسي، كان قد دلهم على المفاتيح الوظيفية التي استخدموها في نظريتهم(١٦).

وعلى هذا الأساس، أنجز تلامذة رادكليف براون عدّة دراسات ميدانية، أثنوغرافية وأثنولوجية هامّة، في مجتمعات أفريقية عديدة، دعّمت نظرية مورغان وأكدت هذا التطابق. ومن بين هؤلاء إيفانسبرجرد Evans-Pritchard في كتابه **النوير** *Nuaer*، وماير فورتس M. Fortes في كتابه **التالنزي** *Tallenzi*(١٧).

أنجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة

بعد أربعة عشر عاماً من صدور كتاب مورغان **نظم القرابة والنسب**(١٨)، وسبعة أعوام من صدور كتابه **المجتمع القديم**، صدر كتاب فردريك أنجلز **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة** عام ١٨٨٤. لم يكن ما كتبه مورغان بالنسبة إلى كارل ماركس وفردريك أنجلز حدثاً جديداً في معرفة نمط إنتاج ما قبل الرأسمالية فحسب، بل أيضاً طريقته العلمية في توضيح أهمية الإنتاج المادي في تطور المجتمع البشري.

---

(١٥) Wesel, *op. cit.*, s. 22-24.

(١٦) Fortes, M., *Kinship and the Social Order, The Legacy of Lewis Henry Morgan*, 1969, s. 16.

(١٧) Wesel, *op. cit.*, s. 21.

(١٨) Morgan, H. Lewis, *System of Consangninity and Affinity of the Human Family*, Washington, 1871.

وقد اعتمد أنجلز أساساً على مسودة ماركس حول مورغان، وبصورة خاصة في تحديد التشكيلات العائلية وخصائصها، التي قدمت أفكاراً أساسية لمسألة المرأة ومكانتها في المجتمع، وهي المسألة التي لم تكن مهمة بالنسبة إلى مورغان، وكذلك بالنسبة إلى استغلال المرأة الطبقي. كما حدد أسباب الزواج الخارجي في المجتمع الروماني القديم، مستنداً بذلك إلى مؤرخين أمثال ليفيوس وموسن وكوفاليفسكي، الذين لم يكن مورغان قد تعرَّف إليهم. كما استند أنجلز إلى النظام العشائري الجرماني وتطوره في أوروبا. وبهذا، أصبح رأي أنجلز لأصل العائلة وتطوّرها أكثر وضوحاً، وبصورة خاصة اهتمامه بأصل الدولة وتطوّرها في المجتمع العشائري القديم(١٩).

ينطلق أنجلز في تتبُّعه لأصل العائلة، من أن البشرية عاشت في البداية في «شيوعية بدائية» وفي شكل جماعات عشائرية Horden، وقد مثلت تلك المرحلة أولى المراحل التطورية البدائية في تاريخ البشرية، حيث كانت السلطة في المجتمع والعائلة بيد الأم، وذلك بسبب أن علاقات الإنتاج لم تكن متقدمة، وبصورة خاصة الغذاء والعمل. وإن تقسيم العمل الاجتماعي الوحيد الذي ساد حينذاك، كان حسب العمر والجنس، الأمر الذي جعل المرأة هي التي تقوم بالجهد الأساسي والفعلي، وذلك بسبب الهيمنة التي كانت تتمتع بها في تلك المرحلة البدائية القديمة، في كل مكان. إلاً أن تطوّر قوى الإنتاج قد أنهى مرحلة «الشيوعية البدائية»، وأخذت القرابة الدموية تلعب دوراً هاماً في تطوّر وسائل الإنتاج، كالمواشي والأرض وغيرها، مما أدى إلى تطوّر علاقات إنتاج اجتماعية جديدة وظهور نظام الزواج الأحادي الذي انتهت بموجبه سلطة المرأة. وبتكوين العائلة الأبوية (البطريركية)، تكوّنت الدولة. وبتكوين الدولة لم تعد العلاقات القرابية تلعب دوراً هاماً، حيث سيطر أسلوب العمل نفسه على الناس، الذين أوجدوه بأنفسهم، وأصبحت العلاقات القرابية القائمة على صلة الدم الطبيعية التي تربط الأفراد بعضهم ببعض، وسيلة سياسية.

(١٩) Aberle, D., *Matrilineal Descent in Cross-Cultural Prospective*, 1961, s. 29.

لقد أشار أنجلز إلى أن الدولة لم تنزل من السماء، بل نشأت من أنانية الإنسان، وبالتأكيد من أنانية الرجل، لأن المبادئ الديموقراطية في النظام العشائري كانت قد انحسرت بسبب تطوّر نظم الإنتاج وملكية الرجل لوسائل الإنتاج. ومن هنا، تأتي مأثرة مورغان، الذي اكتشف الأساس لنظام اجتماعي يعود إلى ما قبل تاريخنا المكتوب، وعرضه بخطوطه الكبرى حيث وجد في العلاقات العشائرية للهنود الحمر في أميركا الشمالية المفتاح الذي فضّ أهم ألغاز التاريخ القديم، الإغريقي والروماني والجرماني، التي لم تُكتشف حتى ذلك التاريخ[٢٠].

كما أشار أنجلز في كتابه **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة** إلى نظرية «حق الأم» لباخوفن، واعتبر أن بدء تاريخ العائلة هو عام ١٨٦١، وهو عام صدور كتاب باخوفن **حق الأم**.

اعتبر باخوفن أن البشرية كانت في أُولى مراحلها التاريخية، تعيش في علاقات جنسية متحررة وغير مقيدة. وقد أعطى باخوفن لهذه العلاقات الجنسية مصطلحاً غير موفَّق أطلق عليه «الإباحية الجنسية»، ومثلت مرحلة لم يكن للأب فيها أي دور في العائلة. ولما لم يكن من الممكن تقدير النَّسَب إلاَّ حسب الأم، فقد أصبح الأطفال ينتسبون إليها. وتقديراً للدور الذي حصلت عليه الأم في العائلة والمجتمع، فإن الإناث، الأمهات، هن اللواتي حصلن على الاحترام والتقدير، وهذا هو الذي رفع الأنثى إلى تبوؤ السلطة.

إن من أهم مآثر باخوفن الكبيرة بحسب أنجلز، أنه نظر إلى مسألة المرأة نظرة جِدية، وشرع يبحث عن آثارها في الأساطير والرموز الدينية القديمة. كما أن من مآثر باخوفن الأخرى، أنه كان أول من اكتشف تلك المرحلة، وأول من أطلق عليها مصطلح «حق الأم»، بالإضافة إلى إشارته إلى سلطة المرأة الاقتصادية في العشيرة؛ تلك السلطة التي أعطتها الأهمية والاحترام الديني. وفي الأخير، كان باخوفن قد اكتشف الانتقال من نظام الزواج الجماعي إلى الزواج الأحادي، الذي صوره كتكفير

(٢٠) أنجلز، فردريك، المصدر السابق، مقدمة طبعة دار التقدم، موسكو، ص ٥.

قامت به المرأة لتفدي نفسها من مشاعية الرجال، وتكسب بذلك الحق في أن تكون لرجل واحد فقط(٢١).

تعقيب سيغرست: المجتمعات العشائرية والفوضى المنظمة

سلّط كريستيان سيغرست في كتابه **الفوضى المنظمة**(٢٢) الذي صدر عام ١٩٧٩، وهو من الدراسات الأثنوغرافية الجديدة، الضوءَ على مجتمعات عشائرية بدون سلطة.

رأى سيغرست أن أنجلز في كتابه **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة** الذي صدر عام ١٨٨٤، كان قد ترك الباب مفتوحاً أمام نشأة السلطة وتطوّرها، منطلقاً من أن الدراسات الأثنوغرافية الحديثة كانت قد بيّنت أنه ما زالت هناك مجتمعات عشائرية Gentilgesellschaften تعيش بدون سلطة، ليس لكونها مجتمعات بدائية، بل لكونها لا تمتلك وعياً اجتماعياً لذلك. ولهذا، فليست الملكية الخاصّة هي السبب في تطوّر السلطة، كما يعتقد بعض الماركسيين، لأن السلطة السياسية هي التي عملت على تدعيم الملكية الخاصة وساعدت على تفكك النظام الأمومي من قِبَل القبائل ذات النظام الأبوي.

كما بيّن سيغرست أن المجتمعات ذات النظام الأمومي، هي مجتمعات ذات نظام اجتماعي معقَّد، ولكنها في الوقت ذاته مجتمعات عشائرية، معتمداً في ذلك على عدد من الدراسات الأثنوغرافية لمجتمعات عشائرية أفريقية ينتسب الأفراد فيها إلى خط الأب، ولكن النظام الاجتماعي هو نظام أمومي وليس أبوياً. ومن خصائص هذه المجتمعات، أنها بدون سلطة، وأن التنظيم الاجتماعي فيها لا يتم من قبل سلطة، بل من قبل «قيادة» لا تفرض سيطرة ورقابة، وليس لديها إمكانيات للسيطرة بصورة رسمية في حالة حدوث أي ردّ فعل على كسر المعايير الاجتماعية. كما أن تمثيل العشيرة في الخارج أو عقد اتفاقيات مع العشائر الأخرى، يتمّ ضمن الجماعة وبدون استخدام أي رقابة اجتماعية، ولكن في الوقت ذاته، فإن جميع القرارات التي

---

(٢١) أنجلز، المصدر السابق، ص ٥٠-٦١.

(٢٢) Sigrist, Christian, *Reguleirt Anarchie*, Frankfurt, 1979.

تصدر من قِبَل «القيادة» ليست حرة، وإنما يجب أن توافق عليها العشيرة. و«القادة» هم المتكلمون باسم الشعب والذين ينجزون بعض الأعمال، ومع ذلك فإن ما يقومون به لا يغيّر من وضعيتهم أو مكانتهم مطلقاً. كما أن هؤلاء «القادة» هم مؤقتون، لأنهم يُفوَّضون فقط لأداء أعمال أو القيام بخدمات محدَّدة، وتنتهي قيادتهم بانتهاء مهماتهم التي يُفوَّضون بها.

وفي حالات الترحال أو الانتقال من مكان إلى آخر، تقوى مثل هذه القيادات، وقد تستمر وقتاً أطول، ولكن هذه الحالة لا تُعتبر قاعدة، بل استثناء. وعندما تبدأ هذه القيادة بفرض رأيها أو سيطرتها على الجماعة ولا تأخذ برأيها، ففي هذه الحالة يبدأ القادة بفرض إرادتهم بالقوة. وعندما تتمركز السلطة في أيدي هؤلاء، تبدأ الخطوة الأولى في التسلط والسيطرة على الآخرين، ويصبح التمييز بين السلطة الطبيعية والسلطة القمعية واضحاً، لأن «المتكلمين باسم الشعب» يأخذون بالاستمتاع بالقيادة والاعتراف بقوتهم ذاتها من دون انتخابهم من قِبَل الشعب. ومع ذلك، فإن «سلطتهم» هذه تختلف عن «سلطة الحكومة»، لأن هؤلاء لا يحكمون، بل ينصحون فقط، حيث إن إصدار الأوامر يحتاج إلى فرض قهر على المطيعين بطريق القوة، وهذا غير موجود، مع أن البعض منهم يتّبع «القيادة» طوعاً لا كرهاً. وعلى هذا الأساس، على المرء ألاّ يضع مثل هذه السلطة والحكومة في قدر واحد، لأن هناك فروقاً بنيوية بينهما، وعلينا أن نفهم أن المجتمعات التي لا توجد فيها سلطة هي مجتمعات فوضوية.

إن هذه الأشكال من السلطة الطبيعية المنظمة من دون قهر، هي ما يميزها عن غيرها من الأنظمة. كما أن التنظيم الداخلي فيها يقوم على انعدام السلطة وذلك للمحافظة على «القيادة الذاتية والمساعدة الذاتية» في نظام العشيرة. أما «القيادة الذاتية» فتعني أنه عندما يخرج أحد أعضاء العشيرة على القواعد والمعايير الاجتماعية المتعارف عليها في العشيرة، فإنه يُعتبر أنانياً ولا يهتم إلاً بنفسه، ولذلك، يصبح منبوذاً من العشيرة. ولما كانت العشيرة هي الحامي الوحيد للفرد، فإن الخروج على معاييرها يشكّل خطراً على حياة الفرد. ولهذا، فبواسطة «القيادة الذاتية» تبقى العشيرة سلبية، في حين تصبح العشيرة بواسطة «المساعدة الذاتية» إيجابية. وبسبب المخاطر

العديدة التي تجابه الفرد من الناحيتين المادية والمعنوية، وكذلك الخوف من المخاطر الخارجية، فإن العشيرة هي الجهة التي توفر له الحماية اللازمة من تلك المخاطر وتمنحه الأمان. وفي حالة تعرُّضه هو أو حقله أو ماشيته أو حتى أحد أقربائه لأي اعتداء أو ضرر، فسوف يجد الحماية والعون، ولكن إذا تعالى وتكبَّر على عشيرته وتمادى في ذلك، فسوف يُنذَر من قِبَلها. في هذا المجتمع العشائري، لا تصبح «المساواة» بين أفراد العشيرة هدية من الطبيعة، بل هي محاولات واعية من أجل الحفاظ على هذه المساواة، وبالتالي الحفاظ على وحدة العشيرة وبقائها واستمرارها.

إن هذا الوعي بالمساواة، كعامل اجتماعي منظِّم، لم يدخل في تحليل أنجلز، الذي يركّز على تراكم الثروة في أيدي أقلية من الرجال مكّنتهم من الوصول إلى السلطة بصورة ميكانيكية. وبهذا، فإن سيغرست وصل إلى نتيجة مفادها أن هذا النموذج الميكانيكي في تكوين السلطة غير دقيق. إن الاعتقاد أن تمركز السلطة في أيدي الأقلية إنما يتمّ عن طريق التمايز الاقتصادي في امتلاك الثروة غير كاف، وذلك لأن ازدياد الثروة وتراكمها عند البعض قد يمكّنانه من الحصول على سلطة، غير أن الميكانيكية لا تعطيه شخصية قوية ومؤثرة. وغالباً ما يقود امتلاك الثروة إلى صراعات بين من يمتلكونها، وبالتالي تقود هذه الصراعات إلى تفكيك هذه السلطة. كما أن السخاء الذي يبذله «القائد» خلال الاحتفالات التي تقام في مناسبات معيَّنة، يقود في أغلب الأحيان إلى خراب اقتصادي، وهو ما يؤدي أيضاً إلى تغيير القائد وتبديله. وبهذا، تصبح الثروة، في مثل تلك المجتمعات، غير كافية لتغيير السلطة وتبديلها بصورة ميكانيكية، كما رأى أنجلز من قبل.

كما انتقد سيغرست رأي أنجلز في أسباب تكوُّن الملكية الفردية عن طريق امتلاك المواشي. فامتلاك البقر، بالرغم من كونه مطمح جميع الناس، إلاّ أنه لا يسمح بتراكم الثروة إلاّ لوقت قصير، لأسباب عديدة، منها أن نظام الزواج يؤدي إلى تقسيم الثروة الحيوانية إلى جانب أسباب أخرى للغنى والفقر، وبخاصة المنتوجات الحيوانية كاللحوم والجلود والحليب التي لا تُعتبر بضائع دائمة، ولا تؤدي دوماً إلى تراكم الثروة. وإذا كان إنتاج البضائع بشكل دائم ومستمر، قد ساعد على تراكم الثروة، فإن إنتاج البضائع بشكل غير مستمر سوف لن يساعد على تراكم الثروة.

ومن هنا، تصبح أطروحة أنجلز التي تقول بأن الملكية الخاصّة كانت قد نشأت من خلال سياسة التسلُّط على قطعان الماشية، ليست مقنعة بما فيه الكفاية.

ويوضح سيغرست رأيه ويقول إن تكوين السلطة لم ينشأ نتيجة علاقات غير اعتيادية، فقد حدث أن تمركّزت السلطة بأيدي أقلية، ولكن ليس وفق الآليات التي ذكرها أنجلز وبعض المفكرين الآخرين، وبخاصة في موضوع التحول من نظام الأمومة إلى نظام الأبوة، الذي حدث تحت ضغط عوامل عديدة قادت إلى تمركز السلطة السياسية، ومن تلك العوامل التوترات والصراعات الداخلية والمنازعات الخارجية مع الشعوب والقبائل المجاورة، وكذلك التجاوزات على الأراضي التي تؤدي إلى احتلال أراضي الغير. ومن المعروف أن احتلال أراضي الغير يصبُّ دوماً في مصلحة المتسلِّط الأقوى وليس الشعوب. كما أن الاحتلال يؤدي إلى استخدام ضغوط خارجية على الشعوب المختلفة. وفي هذه الحالة، ليس للشعوب سوى خيار واحد هو التجمع حول رئيس أو قائد كاريزمي، والتنازل له عن حقوقهم وإطاعة أوامره. وهذه هي في الحقيقة فرصة للدفاع عن أنفسهم أو محاولة تحرير أنفسهم من المهاجمين. وفي جميع الأحوال، فإن مثل هؤلاء يجدون أنفسهم مضطرين إلى الخضوع لآليات سلطة. وفي أسوأ الأحوال، يصبحون خاضعين لسلطة المحتل، أما في أحسن الأحوال فإنهم يصبحون خاضعين لسلطة قائدهم الخاص الذي يشكّل قوّة قهر إلزامية خلال الصدامات الحربية مع المهاجمين من الخارج. وبهذا، لم يعد المجتمع العشائري، بعد الآن، بحاجة إلى معايير المساواة. وعندما ينتهي خطر تمركز السلطة في أيدي الشعوب المجاورة، يتحول تمركز السلطة نحو الداخل لضمانها والدفاع عنها. ولدعم رأيه، يأتي سيغرست بأمثلة عديدة من تاريخ الحركات السياسية المناهضة للاستعمار في العصر الحديث، وبخاصة في أفريقيا، وفي مقدمة تلك الحركات السياسية حركة ماو ـ ماو، التي أدّت إلى تغيّرات سياسية مختلفة وقادت إلى تشكيل كاريزمات غير اعتيادية وجمعيات سرية استخدمت طُرُقاً سحرية غريبة لإنقاذ شعبها من الحروب والكوارث والمجاعات، كما أدت في الأخير إلى شكل من أشكال الاستبداد السياسي وتأسيس حضارة جديدة.

إن هذه السيرورات كانت قد تخطَّت الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التقليدية التي رزحت تحتها أفريقيا زمن الاستعمار، وتقودنا اليوم إلى معرفة الأسباب التي ساعدت على التحول من نظام الأمومة إلى نظام الأبوة، وذلك بترك النماذج التطوُّرية الساذجة للأنثروبولوجيين التطوّريين، لأنه لا يوجد خط تطوّر واحد للمجتمعات، كما اعتقد التطوريون، يمكن تتبُّعه خطوةً خطوةً كما كان مُفترَضاً في القرن التاسع عشر.

إن التحول من نظام الأمومة إلى نظام الأبوة، لم يأخذ شكلاً واحداً، بل اتخذ طريق ثورة قوية وعميقة الأثر قوَّضت المجتمعات العشائرية وأسست مكانها نماذج أخرى من المجتمعات مختلفة عنها تماماً.

ويشير سيغرست إلى أن المجتمعات العشائرية، إن كانت مجتمعات ذات نظام أبوي أو أمومي، أو إذا كان الانتساب فيها إلى خط الأب أو إلى خط الأم، هي مجتمعات ذات وعي مساواتي. وبواسطة هذه الآلية الاجتماعية، استطاعت تلك المجتمعات الحفاظ على المساواة بين أعضائها بشكل مستمر. وإن هذا التنظيم الاجتماعي، بحسب سيغرست، ليس تنظيماً بدائياً وساذجاً. ومن الطبيعي أن تكون لبعض المجتمعات القَبَلية سلطة سياسية، ولكن هذه السلطة هي للمشورة وليست للتسلُّط، وقد تكون أحياناً لقيادة المجتمع لوقت محدود. وقد أطلق سيغرست على هذا النوع من القيادة أو السلطة صفة «الفوضى المنظمة»، حيث يكون الوعي المساواتي عند الشعوب التي يسود فيها الانتساب إلى خط الأب مطلوباً، لأن المساواة مع النساء موجودة.

وفي حالة انعدام المساواة، لا يفصل بين مرحلة الانتقال من الانتساب من خط الأب إلى مرحلة نظام الأبوة، إلاَّ خطوات قليلة. وتصل المجتمعات إلى السلطة السياسية حين تكوّن الملكية الفردية المسروقة ثروة وتصبح سبباً ونتيجة لتثبيت السلطة السياسية. ولهذا، فإن الدفاع عنها والانتفاضات التحررية التي تقوم ضدها، لا تقود إلى حلِّ السلطة السياسية، لأنه في حالة نجاح القيادة في تسلُّطها، تنمو السلطة السياسية وتتوسع.

ثانياً: الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة

المجتمعات الزراعية والانتساب إلى الأم

يذكر الأنثروبولوجي المشهور موردوخ في **الأطلس الأثنوغرافي**، أن هناك أكثر من ٨٦٢ مجتمعاً تقليدياً قديماً وحديثاً، منذ الإغريق والرومان والمصريين وحتى العصر الحديث، ومن هذه المجتمعات من ينتسب أفراده إلى خط الأب، وهي الأكثر عدداً، ومنها من ينتسب إلى خط الأم، أو ينتسب إلى كليهما[٢٣].

تعتمد المجتمعات التي يكون الانتساب فيها إلى خط الأب، على الصيد في نشاطها الاقتصادي. فهي مجتمعات عشائرية رعوية يتراوح عددها بين ٣٠٠-٤٠٠ مجتمع. وقسم آخر من هذه المجتمعات يكون الانتساب فيه إلى خط الأم أو إلى خط الأب، وهي مجتمعات ذات نظام مختلط في الانتساب. ويتراوح عدد هذه المجتمعات بحوالى ١٠٠ مجتمع تنتشر في شمال أميركا وجنوبها وأفريقيا وآسيا ومنطقة البحار الجنوبية الآسيوية. وهذه المجتمعات لا يمكن أن نطلق عليها مجتمعات ذات سلطة أمومية[٢٤].

أما المجتمعات التي يتمّ فيها الانتساب إلى خط الأم فهي مجتمعات زراعية غنية بالأراضي الزراعية الخصبة والمواشي، وتنتشر في القارة الأفريقية، وبصورة خاصة في المنطقة التي أطلق عليها علماء الأنثروبولوجيا «حزامَ خط الأم» matrilinneare gürtel الذي يحيط منطقة زراعية غنية تمتد من زائير حتى تسمانيا. ويُرجع الأنثروبولوجي الأميركي سبب انتساب الأفراد في هذه المنطقة إلى أمهاتهم، إلى نظام الإنتاج الزراعي الجماعي. فالنساء في هذه المنطقة هن اللواتي يقدمن الجزء الأكبر من العمل الزراعي في الحقول. ويمتاز عملهن بكونه عملاً زراعياً جمعياً تشترك فيه جميع نساء العشيرة. كما أن نظام الانتساب إلى خط الأم، ينتشر بصورة خاصة في المجتمعات الزراعية التي لا تعتمد فيها الفلاحة على حراثة الأرض بالمحراث pflug، بل بالفأس hackbau، وهي طريقة حرث زراعية قديمة اختصت بها النساء

---

(٢٣) Murdoch, G. P., *Ethnological Atlas, op. cit.*

(٢٤) Aberle, D., *Matrilineal Descent in Cross-Cultural Prespective*, 1961, s. 622-670.

من دون الرجال. ويؤكد أبرلة أن نظام الزراعة الجماعي المشترك هو الذي أدى إلى تطوّر نظام الانتساب إلى خط الأم لدى الشعوب الزراعية، لأن عمل النساء الجماعي في الحقول دفع الزوج إلى السكن لدى عائلة الزوجة(٢٥). وقد أطلق علماء الأنثروبولوجيا على هذا النوع من السكن، اصطلاحَ «السكن مع عائلة الزوجة» Matrilokalität.

ويمكن توضيح ذلك على النحو التالي:

نظام زراعي يقوم على الحرث بالفأس ⟵ عمل زراعي أنثوي جماعي.

سكنى الزوج لدى عائلة الزوجة ⟵ انتساب الأطفال إلى أمهم.

ومن المفيد أن نشير إلى أن الخال في هذه المجتمعات يلعب دوراً هاماً في العائلة. ففي قبائل الجوكلان في شمال نيجيريا يلعب الخال دوراً مهماً وله مكانة اجتماعية عالية. الولد يهاب خاله أكثر من أبيه أو عمه. وتقرّ التقاليد عند قبائل الجوكلان، بأن الخال له الحق في بيع أحد أولاد أخته أو رهنه، في حين لا يحق للأب ذلك. وغالباً ما تؤول التركة إلى ابن الأخت من دون الابن. وكان ابن الأخت ملزماً بدفع ديون خاله إلى جانب ما عليه من حقوق معيّنة أخرى تجاهه(٢٦).

كما أشار المؤرخ العربي الشهير المقريزي إلى أن أفراد قبائل البجة كانوا ينتسبون في زمانه (القرن الخامس عشر الميلادي) إلى أمهاتهم، ولكل بطن من هذه القبائل رئيس وليس لها ملك أو دين، وأتباعها يورثون ابن البنت وابن الأخت من دون ولد الصلب. ولكن بعد اعتناقهم الإسلام أخذوا يتخلُّون عن كثير من تقاليدهم وعاداتهم القديمة وتدريجياً، ومع ذلك فقد بقيت عندهم بعض الرواسب من العادات والتقاليد القديمة حتى الوقت الحاضر، وما زال العُرف يجري عندهم بإقامة الزوج مع زوجته في بيت أهلها، خصوصاً مع أمها حتى ولادة الطفل الأول أو لمدة أطول، وتمارس أسرة الزوجة، لا سيما الأخ (الخال)، نفوذاً كبيراً على الأولاد(٢٧).

---

(٢٥) Thomson, G., *Frühgeschichte Griechenland und der Ägäs*, Bd. I, Berlin, 1969, s. 115-118.

(٢٦) Murdoch, G. P., *Social Structure*, 1949, s. 207-210.

(٢٧) زناتي، محمود سلاّم، **الإسلام والتقاليد القبلية في أفريقيا**، بيروت ١٩٦٩، ص ٩٨.

ومن القبائل الأفريقية التي تتّبع النَّسب إلى خط الأم، والحديثة العهد بالإسلام، قبيلة «الديجو» في كينيا التي بدأت تتخلى عن كثير من تقاليدها القديمة. غير أن الوارث الاعتيادي عندها هو الخال، أو ابن الأخت. وما زال هذا النظام سائداً خصوصاً لدى غير المسلمين، ولدى المسلمين الذين يقيمون داخل كينيا، بعيداً عن الساحل، وكذلك قبيلة «الياوو» التي تُخضع الميراث على الدوام، للعُرف القبلي، حيث يؤول اسم الميت ولقبه ومنصبه وأمواله إلى الابن الأكبر للأخت الكبرى، وحيث يقتسم الأموال مع أصحاب الحقوق الأخرى داخل جماعة الأم. ويبدو أن تأثير الإسلام أخذ يتوسع بحيث ترك، في الوقت الحاضر، بعض الأموال للأولاد ولأمهم أيضاً(٢٨).

المرأة في مجتمع خاسي (في الهند)

من الدراسات الأنثروبولوجية الهامة التي عالجت موضوع حق الأم في المجتمعات القديمة، هو كتاب جورج تومسون حول **التاريخ القديم للإغريق والأغيز**، الذي درس فيه أهمية العامل الاقتصادي في تطوّر النظم الاقتصادية، مستنداً في ذلك إلى معلومات أثنوغرافية وافية تبيّن مكانة المرأة المتميّزة في بعض المجتمعات الزراعية في آسيا، وبخاصة في الهند.

يشير تومسون إلى أن العامل الحاسم في عملية التفريق بين عالم الإنسان وعالم الحيوان، هو عملية التطوّر والنمو الاجتماعية التي اختص بها الإنسان، التي استمرت أجيالاً عديدة، والتي مكّنت الإنسان، عن طريق التربية والتعليم، من أن يصل إليها. هذه العملية كانت قد قامت بها المرأة وذلك بسبب وظيفتها كأم، واستطاعت بموجبها أن تحصل على مكانة مرموقة في المجتمع وأن تسيطر عليه، في الوقت الذي لم يكن هناك إنتاج اقتصادي. وفي تلك المرحلة من التطوّر الاجتماعي، لم تكن للرجل من وظيفة سوى المحافظة على بقاء الجنس البشري عن طريق دوره في الإخصاب. كما أن نمط العيش في جماعة والعادات والتقاليد الموروثة التي كوّنت

---

(٢٨) زناتي، محمود سلاّم، المصدر السابق، ص ١٠٠.

بمجموعها ما نطلق عليه مصطلح الحضارة الإنسانية التي تطوّرت وانتقلت عبر الأجيال، كانت عن طريق المرأة ـ الأم. إن الصراع بين الجنسين كان قد حدث في مرحلة متأخرة، وذلك بسبب ظهور قوى الإنتاج ووسائله التي حدثت في مرحلة الصيد، والذي (أي الصراع) ظهر بين دور الرجل في الإنتاج الاقتصادي وبين مكانته الاجتماعية. وكانت الحروب وامتلاك العبيد والمواشي، قد أعطت الرجل قوة جديدة ساعدت على تقدم مكانته الاجتماعية، وبالتالي فرض سيطرته على المرأة والعائلة، ثم على المجتمع.

وإذ اتفق تومسون مع تحليل كارل ماركس ولويس مورغان، فإنه أيد الانتقادات التي وُجِّهت إلى مورغان من قِبَل كثير من علماء الأنثروبولوجيا، والتي تشير إلى أن الانتساب إلى خط الأم ليس ضرورياً أن يرتبط بدور الأم القيادي في المجتمعات القديمة، لأن كثيراً من المجتمعات المعروفة بانتسابها إلى خط الأم كانت السلطة فيها بيد الرجل، والعوامل الأساسية لسلطته كانت قد تأثرت باكتشاف الإنسان للزراعة، وهي تلك المرحلة الهامة التي يعتبرها الأنثروبولوجيون مرحلة تقدمية كبرى في مجمل عملية التطوّر الاجتماعي. فبعد أن تعلَّم الإنسان زراعة الأرض واستقر في قرى ثابتة وامتلك الأرض والماشية، أخذ الإنسان طابعه السياسي، وهذا هو العامل الأساسي في نشوء المدنية. ومن جهة أخرى، فإن أهم الشروط الرئيسية في احتفاظ المرأة بسلطتها هو الانتقال السريع من مرحلة جمع الثمار إلى مرحلة الزراعة. وهذه الشروط، في الحقيقة، هي الشروط نفسها في تطوّر المدنية[٢٩].

وقد أيدت المكتشفات الأثرية التي تعود إلى الألف الثالث قبل الميلاد، أن «عشتار السوداء»، وهي الأم الهندية الكبرى ذات الأسماء المتعددة، وتظهر بأبهى تجلياتها تحت اسم «كالي» أو «بروفاتي» أو في شكل امرأة شابة فاتنة تطارح زوجها «شيفا» الغرام. كما تظهر تحت اسم «دورجا» التي تمثِّل إلهة الحرب وتظهر على هيئة امرأة ذات وجه هادئ وأذرع عشر، وتحمل بكل ذراع منها سلاحاً فتاكاً، وقد تصدت لعملاق خرافي يهدد الآلهة، فتتغلب عليه وحدها. ومن أسمائها الأخرى:

---

(٢٩) Thomson, G., *Frühgeschichte Griechenland und der Ägäs,* Bd. I., Berlin, 1969, s. 115-116

ذات الجبروت، والمرعبة، والخلاَّقة، والزوجة الطيبة، والمتألقة، وغيرها من الأسماء والنعوت[٣٠].

كما يدعم تومسون رأيه بنموذج آخر من المجتمعات الهندية التي يسود فيها نظام يعطي للمرأة مكانة اجتماعية وسياسية متميّزة. ففي مجتمع خاسي Khasi، يعيش حوالى مئتي ألف شخص في المرتفعات الشمالية ـ الشرقية من دكا في الهند، في عزلة تامّة حضارية واجتماعية، عن العالم الخارجي. أما نمط الإنتاج الغالب في هذا المجتمع فهو الزراعة، إلى جانب صيد البر والبحر وتربية المواشي. وقد اقتبس تومسون هذه المعلومات الأثنوغرافية من مذكرات قائد الجيش البريطاني الذي احتل تلك المنطقة عام ١٨٣٥، وهو الجنرال غوردن، الذي عُيِّن حاكماً عاماً على تلك المنطقة ونُشرت مذكراته مؤخراً في لندن.

يقدّم التنظيم الاجتماعي في مجتمع خاسي مثالاً جيداً عن بقايا سلطة المرأة ودورها في المجتمع. فقد ذكر الجنرال غوردن في مذكراته:

> لقد جلبت انتباهي ملاحظة غير اعتيادية بالنسبة إلى المرأة في هذا المجتمع. فالمرأة هي ليست الرئيسة والمصدر والرابط الوحيد في العائلة فحسب، بل هي مالكة الثروة غير المنقولة. كما أن الإرث لا ينتقل إلاَّ عن طريقها. ولا يرتبط الأطفال بأبيهم بأية رابطة قرابية، بل يرتبطون بعشيرة أمهم، أي ينتسبون إلى خط الأم، فإذا قام الرجل/الزوج بأي عمل، فإن فائدته تعود إلى عشيرة أمه. وعندما يُتوفى الزوج فإنه يُدفن مع أقرباء أمه. وفي قرية «يوفائي» لا يُسمح للرجل بأن يعيش في دار زوجته، ولا يأكل معها، بل يختلي بها فقط حين يخيم الظلام.

إن عبادة الأجداد، التي تكون محور الطقوس الدينية للعشيرة عندهم، هي من اختصاص «الجدة القديمة» وأخواتها (أم الأم وأخواتها) فقط. كما تقوم الجدة القديمة بكل ما يرتبط بعبادة الأجداد من طقوس ومراسيم دينية. كما أن الأرواح

---

(٣٠) السواح، فراس، **لغز عشتار، الألوهية المؤنثة وأصل الدين والأسطورة**، دمشق ١٩٩٣، ص ٢١٩.

عندهم تأخذ طبيعة أنثوية، وتعرض أحياناً قليلة في أشكال ذكورية. كما تعرض قوى المرض والموت في صور أنثوية في أغلب الأحيان. أما التماثيل والتعاويذ المقدَّسة التي تُعلَّق في البيوت من أجل المحافظة من العين الشريرة، فتعرض دائماً في أشكال آلهة أنثوية، ويعرض معها أحياناً نصب يمثل أول أب للعشيرة. أما في مناسبة تقديم الضحية فلا بدَّ من حضور «الكاهنة» التي يساعدها في ذلك بعض الرجال.

أما في عشيرة «خيرم» Kherim فالسلطتان الدينية والسياسية موحَّدتان في يد امرأة واحدة هي رئيسة الكهنة ورئيسة العشيرة في آن.

يقول مثل هندي «من المرأة انبثقت العشيرة»، فكيف حدث ذلك وكيف يمكن تفسيره؟

يؤكد العُرف الاجتماعي على الزواج الخارجي فلا يسمح للرجال بالزواج من نساء عشيرتهم حيث يُعتبر الخروج على هذا العُرف العشائري أكبر عمل محرَّم يقوم به الفرد. كما أن «الاقتصاد البيتي» يقسَّم بين العوائل داخل العشيرة الواحدة ويأخذ اسم «شي كيوه»، وهو اسم أنثوي. وإن كل وحدة اجتماعية داخل العشيرة تنتسب في الأخير إلى «الأم الكبرى» أو «الجدة» التي تقود الطقوس الدينية. كما أن تنظيم الحياة الاقتصادية لهذه الوحدة الاجتماعية، أي العائلة، مناط بها، إلى حدّ بعيد، لأكبر أخ من أخوة الأم «الخال». أما الإرث فينتقل عن طريق الإناث فقط، حيث ترث الأخوات أولاً، وإذا لم يكن هناك أخوات فبناتهن أو بنات أخواتهن. وهكذا ينتقل الإرث في خط الأم فقط، ولم يُترك للرجل أية حصة من الإرث. فالرجل - الزوج والابن والأب والعم - لا يرث شيئاً. والزوج يبقى غريباً ولا يتعدى دوره سوى أن يكون مخصباً.

والزواج في مجتمع خاسي زواج أحادي، حيث لكل امرأة رجل واحد، ولكن بإمكان المرأة أن تطلق زوجها متى شاءت وبكل سهولة[٣١].

ومما مرَّ ذكره أعلاه، يظهر لنا أن المرأة في مجتمع خاسي كانت تمتلك خلال القرن التاسع عشر حقوقاً لا نجد لها مثيلاً في أي مجتمع آسيوي آخر، وهي ظاهرة

(٣١) Thomson, *op. cit.*, s. 115-118.

فريدة. وفي تلك المنطقة المعزولة عن العالم، توجد أدلة مفيدة عن أهمية المرأة ودورها في المجتمع القديم.

أهمية الأم في غابات غويانا

يشرح هرسكوفتز أهمية الأم في نظام القرابة لزنوج الأحراش في غابات غويانا الهولندية في شمال أميركا الشمالية، معتمداً في ذلك على ما كتبه أحد الأنثروبولوجيين الذي عاش لدى قبائل سارا ماكا الزنجية. يقول هوسكوفتز:

ففي صباح أحد الأيام، وبعد أن بدأت الحركة تدب في الدار لتحضير طعام الفطور، دخل بابو وأنغيتا. كان مع أنغيتا رجل لم نره من قبل وكان يمسك بيده طفلاً صغيراً.

قال أنغيتا يعرِّفنا إلى هذا الرجل:

ـ هذا أوينغو صهري. إن عينيه تؤلمانه فأحضرته إليكم لمعالجته.

وبعد تبادل التحية أشرنا إلى الولد:

ـ هل هذا ابنك يا أوينغو؟

وجاء جوابه سريعاً:

ـ كلا. إنه ليس ابني، إنه ابن زوجتي، وأنا صنعته.

لقد كان في إجابته تمييز دقيق، فهو الذي صنع الولد، ولكن الولد ليس ابنه.

في هذه الأثناء قدم الطباخ هدية صغيرة إلى الولد. وعندما رفض الولد أخذها من يده، أخذها أنغيتا وأعطاها له فقال الولد لأنغيتا:

ـ شكراً يا أبي.

فنظر أنغيتا إلى الصغير بحنان وقال:

ـ بعد سنتين أو ثلاث سنوات يا أوينغو سيغدو (الولد) جاهزاً لكي يلحق بأبيه ويسكن معه في غانكوي... هل تذكر أباك في غانكوي؟ إنه هو الذي علَّمك كيف تصنع بندقية من القصب، وقد أحسنت صنعها.

يبدو أن ثمّة أباً آخر هناك، لأن أنغيتا لا يتكلم عن نفسه عندما يلمّح إلى الأب الآخر الموجود في غانكوي.

ليس هذا بغريب في حدًّ ذاته، برغم حيرة الغريب وارتباكه، لأن لكل شعب أنظمته الخاصّة في إقامة علاقات القرابة، وكذلك تسمياته لذوي القربى.

هناك إذاً تسميات عديدة وغريبة ترتبط بنظام القرابة والنسب عندهم. وغالباً ما تتردد عبارة «النظام الأمومي» على هذا النظام، الذي يطلق عادة على من يُلحق نسب الأولاد بالأم.

والحال، لا اعتبار عند هذه القبائل إلاّ للأم، إذ من يستطيع تعيين الأب الحقيقي بين سكان الأحراش؟ ولهذا، نجد أن هذا الطفل ينادي عدّة رجال بـ «أبي».

ومع ذلك، ثمّة رجل يقول من دون تردد: «كلا، إنه ليس ابني. إنه ابن زوجتي، وأنا صنعته».

وفي الوقت ذاته، يقول الطفل إن أنغيتا هو أبوه. كما أن أنغيتا يشير إلى رجل آخر يصفه بأنه الأب الذي سيأخذ الطفل بعد سنوات قليلة للعيش معه حتى سن البلوغ.

واغتنم الباحث الأنثروبولوجي الفرصة وأبدى الملاحظة التالية قائلاً:

ـ هذا ليس ابنك يا أوينغو، ولكنه مع ذلك شديد الشبه بك؟

وضحك لهذا السؤال وصاح:

ـ يا أم كل الزنوج، ماذا تريدون؟ أنا أبوه.

غير أن أوينغو، وهو رجل وقور، سأل بعد برهة:

ـ قل لي، ألا يحب الأولاد آباءهم في بلاد الرجل الأبيض؟

ثم سأل الباحثُ أنغيتا:

ـ هل المرأة التي قدّمت لنا الرز هي أمك؟

فهز أنغيتا برأسه إيجاباً.

ـ إذاً ما شأن تيتا، التي تقول إنها هي أمك أيضاً؟

وكان أنغيتا حاد الذكاء وأدرك على الفور ما ترمي إليه أسئلتهم فأجاب ضاحكاً:

ـ تسألونني عن أمي الحقيقية؟ الأم الحقيقية التي صنعتني؟ إنها ليست تلك، كما أنها ليست تيتا، إنها كوثاي.

ـ إذاً من هما الأُخريان؟

ـ إنهما أختاها[٣٢].

نخلص من كل هذا، إلى أن النظام الاجتماعي لدى هؤلاء الزنوج يقرر انتماء الأولاد إلى الأم، ومن يمارس السلطة في العائلة ليس الأب، بل أخو الأم الأكبر (الخال). وهناك تسميات تصنيفية، إذ يُطلَق على الأم وكذلك على أخواتها اسم «الأم». كما يُطلَق على الأب وأخوته اسم «الأب»، ولا يتميّز الأبوان البيولوجيان بتسمية خاصة سوى أنهما «الأبوان اللذان صنعاه».

تقديس الإلهة الأم في جنوب تركيا وبناء الحضارة

في الستينيات من القرن الماضي، اكتشف علماء الآثار مستوطنة قديمة، ربما تكون أول مستوطنة سكنية تدعى چتال هيوك، وتقع بالقرب من مدينة قونيا جنوب تركيا، التي يعود تاريخها إلى مرحلة الثورة النيوليتية (١٠ آلاف سنة ق.م.)، وقد بُنيت بيوتها من الطين ويُقدَّر عدد سكانها بحوالى عشرة آلاف شخص.

يعتقد العلماء أن الإنسان اكتشف الزراعة في منتصف الألف الحادي عشر ق.م. بعد أن بدأ الصيادون بتدجين بعض النباتات البرية وترويض بعض الحيوانات وبناء أولى المستوطنات السكنية. وتُعتبر أريحا بفلسطين أقدم القُرى الزراعية المعروفة.

أما في التسعينيات من القرن الماضي، فقد توصل بعض العلماء إلى التحوّل

(٣٢) هرسكو فيتز، ميلفيل، **أسس الأنثروبولوجيا الثقافية**، دمشق ١٩٧٣، ص ٨٩-٩١.

الذي قرَّر نوعية الحضارة ونشوء الدولة، التي ندين لها حتى اليوم، والتي كان للزراعة دور حاسم في نشوئها(٣٣).

ويشير العلماء إلى أن أوائل الرعاة أخذوا يسكنون في مستوطنات سكنية ضيقة تلتصق بيوتها بعضها مع البعض الآخر، وأن الزراعة وتدجين الحيوانات البرية من جهة، وبناء القُرى من جهة ثانية، إنما تشكّل وجهين لعملة واحدة. إن الثورة النيوليتية التي وضع أُسسها مؤرخ العصور القديمة الأسترالي غوردن جايلد في كتابه **ماذا حدث في التاريخ؟** الذي صدر عام ١٩٤١، وقسَّم فيه التطوّر التاريخي، منذ ظهور الإنسان على الأرض كحيوان نادر، إلى ثلاث مراحل: هي مرحلة الجمع والالتقاط (قبل نصف مليون سنة)، ومرحلة اكتشاف الزراعة وتدجين الحيوانات (قبل ١٠ آلاف سنة ق.م.)، ومرحلة الثورة الحضارية (قبل ٥ آلاف سنة ق.م.). إن هذه النظرية لم تعد تحظى اليوم بمصداقية كافية، لأن الحفريات الأثرية الحديثة التي قام بها مؤخراً علماء بريطانيون وأميركيون تُبيِّن بوضوح، أن سكان العصر الحجري الحديث، كما في مستوطنة «چتال هيوك» كانوا يعيشون عن طريق الصيد والقنص، ولم تكن الزراعة السبب في استيطانهم، بل تقديس «الإلهة الأم»، حيث يشير كثير من الدلائل إلى أن رسوم المرأة المنقوشة على الجدران والتماثيل الأنثوية، ومنها تمثال كبير للإلهة الأم وهي تجلس على ظهر أسد، وكأنه العرش، دليل مادي قوي على ذلك.

إن اكتشاف آثار مستوطنة چتال هيوك من قبل جيمس ملرت عام ١٩٥٨ يُعتبر حدثاً مدهشاً، لأنه اكتشف أقدم «مدينة» في العالم سكن فيها آلاف من الناس وفي مساحة اثني عشر هكتاراً من الأرض وبارتفاع عشرين متراً.

والمُثير للاهتمام أن علماء آثار كباراً، وعلى رأسهم إيان هودر في «جامعة كمبردج» وروث ترنغهام في «جامعة بركلي» بكاليفورنيا، اكتشفوا عشر مستوطنات أخرى، ووجدوا أن الزراعة في چتال هيوك لم تكن متقدمة، كما كان يُعتقد، وأن «المدينة القديمة الأولى» هي ليست مهد الحضارة ومركز تدجين الحيوانات البرية،

(٣٣) Glaubrecht, Von Matthias, 'Verehrung für die 'Grosse Muttergötten'', *Frankfurter Rundschau* 17/7/01, Frankfurt, 2001, s. 25.

وأن ما اكتُشف مؤخراً هو مستوطنات قامت على حافة النهر، حيث تنمو الأعشاب والحبوب، كالقمح والشعير، بالرغم من عدم وجود دلائل كافية على إمكانية طحن الحبوب واستخدامها للخبز.

وقد أُجريت مقارنة بين عظام أبقار وحشية وعظام أبقار أليفة من تلك المنطقة، ووجد العلماء أيضاً أن چتال هيوك ليست مهد تدجين أبقار، كما كان يُعتقد. فالبرغم من عدد سكانها العالي نسبياً، لم تكن ذات كثافة سكانية عالية، ولم تستطع هذه المكتَشَفات الأثرية أن تقدِّم لنا مؤشرات دقيقة حول تقسيم العمل الاجتماعي، وذلك بسبب تشابه البيوت في هندسة بنائها. وإن التحليل المايكرسكوبي للطين والمواد البنائية الأخرى المستخدَمة فيها، أظهر أنها تختلف عما هو موجود في المناطق الأخرى، وكذلك عدم وجود مؤشرات أخرى حول وجود حرفة للبناء وما شاكل ذلك. ومن الواضح، أن سكان المستوطنة كانوا يسكنون في بيوت متلاصقة بعضها مع البعض الآخر، ولم يكن عندهم أي اهتمام بتكوين جماعة دينية أو بناء معبد، بقدر ما كان اهتمامهم منصباً حول بناء هذه المستوطنة السكنية. وقد انقسمت المستوطنة إلى مجموعات سكنية صغيرة تتكوّن كل واحدة منها من أربعة إلى خمسة بيوت، وتكوّن الوحدة الأساسية للسكن الجماعي. وما زال هناك غموض. فلماذا تعيش ألفا عائلة تقريباً في منطقة صغيرة وفي بيوت متشابهة ومتلاصقة، ولا تعيش في المناطق الخصبة المحيطة بها؟

وقد حاول هودر دراسة الحالة الدينية والاجتماعية في هذه المستوطنات وفكّ رموزها، ووجد أن ما يسمى الثورة «النيوليتية» هي ثورة حضارية ومرحلة عقلية حاسمة مرَّت بها البشرية، وليست مجرَّد مرحلة «تقنية»، وأكد أنه لا الزراعة ولا تدجين الحيوانات دفعا الإنسان إلى بناء القُرى والمدن في منطقة الهلال الخصيب، بل طرائق الحياة الدينية والحضارية الجديدة. وهناك مستوطنات عديدة أخرى قامت في عدد من مناطق العالم، ومنها الشرق الأوسط والصين ووسط أميركا الجنوبية، التي لم تكن مرتبطة بعضها مع البعض الآخر، ولا بالعصر النيوليتي. وكان الناس يعملون بالزراعة وتربية الحيوانات بين الألفين العاشر والثالث عشر الماضيين.

وبواسطة تحليل بقايا النباتات المطمورة، استدل العلماء على أن أقدم

المزروعات المدجَّنة كانت الحبوب في الشرق الأوسط، والأرُز في الصين، والقرع في الأكوادور، والذرة في أميركا الشمالية.

إن نظرية يارد دايمند التي تقرِّر قَدْر المجتمعات الإنسانية وحضاراتها، تجد مصداقيتها في أن البيئة والمحيط في العصر الجليدي الأخير، والثورة النيوليتية المفترضة، وجدت تغيّرات وتطوّرات معقدة، جعلت الإنسان يتحول، بالتدريج، من مرحلة الجمع والالتقاط إلى مرحلة الصيد والقنص، ثم إلى مرحلة الزراعة والاستقرار في قرى زراعية قامت على صفاف الأنهر، كما هو معروف.

الأوجه الثلاثة للإلهة الأنثى في أوروبا

في كتابه **الآلهة البيضاء**(٣٤)، ميّز روبرت غريفز، أحد أشهر الباحثين في الأساطير القديمة في العالم، بين نوعين من الأساطير، تمييزاً واضحاً، وقسَّمهما إلى أساطير حقيقية وأخرى مزيفة، واعتبر الأساطير الحقيقية هي لُعَب تعبُّدية، ذات نصوص قصيرة، تُقام في الاحتفالات العامة. وهي قصص ليست مغلقة وتمثّل مراحل زمنية مختلفة. ومن جهة أخرى، فإنها تقوم على خلفية ثقافية ـ سياسية، ولكنها من الممكن أن تعرض لنا تاريخاً خيالياً أيضاً.

والحقيقة، أنَّ دراساته وبحوثه العديدة حول «الميثولوجيا الإغريقية»(٣٥)، ساعدت في التعرُّف إلى نظام الأمومة؛ ذلك النظام الاجتماعي الذي ساد قبل ظهور النظام الأبوي، الذي دخل أوروبا مع الهجرات الأجنبية من الشمال والشرق. ويستطيع المرء أن يتعرف إلى أصول تلك الأنظمة وتطوُّرها وطُرق دخولها إلى أوروبا عن طريق دراسة ما يلي:

أ ـ نظام الانتساب إلى خط الأم؛

ب ـ نظام الانتساب إلى خط الأب؛

ج ـ النظام الأبوي المتكامل.

---

(٣٤) Graves, Robert, *Die Weisse Göttin*, Berlin, 1981.

(٣٥) Graves, Robert,; *Griechische Mythologie*, Hamburg, 1961.

هذه الأطروحة التاريخية اعتمدت، أساساً، على نتائج دراسات وبحوث أركيولوجية حديثة، وكذلك على بحوث أنثروبولوجية ميدانية تلقي الضوء على تاريخ أوروبا القديم. وقد توصل غريفز إلى بعض النتائج الهامة يمكننا إيجازها بما يلي:

أ ـ تاريخ أوروبا القديم لم يعرف الآلهة الذكور؛

ب ـ الإلهة الأم (الأم الكبرى) هي وحدها الإلهة التي لا تموت ولا تتغيّر، وإن لها قوة عظيمة وقدسية؛

ج ـ مفهوم الأبوة غير معروف في مجال الدين والعقيدة في تاريخ أوروبا القديم؛

د ـ كان للأم الكبرى عشّاق، ولكنهم استُعملوا للاستمتاع بهم فقط وليس لأن يكونوا آباءً للأطفال؛

هـ ـ لم يكن القمر رمزاً للإلهة الأم فحسب، بل كانت الشمس إلى جانبه، مع أن الأساطير الإغريقية كانت تقدم القمر على الشمس دوماً، لأنه يظهر على شكل هلال وقمر كامل ثم قمر في حالة نقصان، وبهذا، تتماثل دورة حياة القمر مع دورة حياة المرأة: صبية، امرأة شابة، ثم عجوز كبيرة. كما تُذكِّرنا دورة حياة المرأة بحركة الشمس السنوية، في شروقها وغروبها وتضاؤل قوتها بربيع البنت وصيف المرأة وشتاء العجوز.

ويؤكد غريفز أن هناك تماثلاً بين فصول السنة ودورة حياة الإلهة الأم وما يحصل في حياتها من تحولات، كما يحدث أيضاً في عالم الحيوان والنبات.

وقد عُرفت الأم بصورة أخرى، فالصبية تتماثل مع الهواء العالي في السماء، والزوجة مع الأرض والبحار، والعجوز مع العالم السفلي. كما أن هذا التماثل بين الكون والمرأة، أدّى إلى تأليه العدد «ثلاثة» وتقديسه، كما أن إلهة القمر استطاعت أن تتقمص هذا العدد لتظهر في أشكال ثلاثة: صبية، امرأة، عجوز، من أجل أن تعكس ألوهيتها وقدسيتها، وحتى لا ينسى عُبادها أبداً أنها لم تكن ثلاث إلهات وإنما واحدة فقط هي الإلهة الأم.

إن هذه الصورة الواضحة للأوجه الثلاثة للإلهة الأم، تصبح نموذجاً رئيسياً

لأساطير الأمومة، كما يشير غريفز في دراسته المقارنة. وقد لاحظ غريفز أن «حضارة الإلهة الأم» تطوّرت من طقوس غير كاملة إلى طقوس متكاملة، وأن حضارة البطولة، كرمز للآلهة المقدسة، تظهر سنوياً في المراحل الثلاث: الزواج المقدّس، الموت، والبعث إلى الحياة من جديد؛ تلك المراحل التي تُقاد من قبل «الملكة الكبرى»، خلال الأعياد الدينية التي تظهر فيها الإلهة الأم متمثلة بملوك القبائل.

وقد حدث أن اختارت الإلهة الأم رجلاً شاباً وجعلته في حاشيتها، وفي الوقت ذاته عشيقاً لها لمدة عام واحد، وفي نهاية العام يكون ضحية لها؛ تلك الضحية التي تمثّل رمزاً للخصوبة، وفي الوقت ذاته موضوعاً للذة. كما أن هذا الشاب، عشيق الإلهة الأم، لم يكن له في الحقيقة حق إصدار الأوامر إلاّ بإذن من الملكة الأم، حين تسمح له بارتداء الطاقية السحرية.

وبالرغم من أن الشمس أصبحت رمزاً للخصوبة الذكرية، غير أن حياة الملك كانت متطابقة مع حركة فصول السنة، وبقيت الشمس تحت وصاية القمر، مثلما كان الملك تحت وصاية الملكة الأم.

هكذا، بدأت ملكية الرجل المقدسة بعد أن أخذت الطقوس الدينية تتحول لمصلحة الرجل.

إن هذه المعلومات الغنية التي عالجها غريفز عن الطقوس الدينية المقدسة، تعكس بوضوح مخططاً يصف تفكك النظام الأمومي وتحوله إلى نظام أبوي بعد أن أصبح الانتساب إلى خط الأب ثابتاً، وبخاصة بعد الانتصارات الحربية المتوالية لنظام الملكية وتحوله إلى نظام أبوي[٣٦].

لقد حدثت تلك التحولات، بحسب غريفز، بعد هجرات الشعوب الأندو ـ أوروبية إلى اليونان والبلدان الأوروبية الأخرى في العصور القديمة. ومن الملاحَظ أن كتاب غريفز لم يكن بحثاً في تطوّر الدين البدائي أو الأساطير، بقدر ما كان بحثاً سياسياً ـ نقدياً لتاريخ الحضارة في المجتمعات القديمة، وحياة المرأة والرجل من خلال وصف وتحليل للأساطير القديمة التي بحثت في نظام الأمومة

(٣٦) Abendroth, Heide-Göttner, *op. cit.*, s. 94-95.

ونظام الأبوة في علاقتيهما الضروريتين بالإلهة الأم ـ المرأة ـ الرمز السري لصورة الكون، والرمز السري لتاريخ البشرية على الأرض.

وقد أشار غريفز إلى أن عالم الإنسان القديم كان عالماً مقدَّساً تماماً، تقوم الدراما الطقوسية فيه على المقدس وعلى فكرة التوازن في الكون. كما أطلق على تلك المجتمعات مصطلح «حكومة الإلهة الأنثى»؛ تلك الحكومة التي قُوِّضت عن طريق انقلاب عسكري قامت به مجموعة من الرجال من الطبقة الأرستقراطية ضدها. وتدريجياً، استطاع الرجال الانقلابيون، في ما بعد، السيطرة على أجزاء كبيرة من الحضارة الأمومية المتقهقرة بهدف إخضاعها لسيطرتهم العسكرية.

إن هذه المعلومات الأثنوغرافية الواسعة، تلقي في الحقيقة ضوءاً جديداً على عدد من التساؤلات التي ما زالت غامضة حتى اليوم. وفي الأخير، فإن كتاب غريفز يحظى اليوم بشهرة عالمية واسعة بين الكتب التي تبحث في موضوع أساطير الأمومة والمكانة والاحترام العاليين للمرأة، اللذين يعودان، كما يقول غريفز، إلى التقديس الذي تحظى به الأمومة ودورها في حفظ النظام، وكذلك إلى ارتباطها بالخصوبة وإنتاج الحياة. وقد توصَّل غريفز، في الأخير، إلى فكرة مؤداها «أن دِين البشرية القادم هو بعث الآلهة البيضاء من جديد»، بعد أن أصبح عالم الرجال مُتعِباً في هذا العالم الأبوي، وحيث يتشوق الناس اليوم إلى عالم آخر تكون فيه للمرأة مكانتها العالية ودورها الفاعل في الحياة، في زمن تكون فيه الأمهات هن اللواتي يحرسنَ النظام في هذا العالم وينقذن البشرية من شرور العلم والتكنولوجيا الحديثة، وما أنتجته من فوضى وحروب مدمرة خلقها عالم الرجال.

دور المرأة في تأنيث الأشياء

يرى بول بلانكار في كتابه **تاريخ المدينة**(٣٧)، أن تاريخ المدينة ليس محض تاريخ عمراني، بل هو في المقام الأول تاريخ معرفي، ذلك أن الإنسان العاقل هو أولاً وأخيراً إنسان مديني. ودور المدينة لا يقل عن دور اللغة نفسها في نقله الإنسانَ

(٣٧) Blanquart, Paul, *Une Histoire de la Ville*, Paris, 1998;
راجع أيضاً: جورج طرابيشي، «تطور العقل في موازاة تطور المدينة»، «تيارات»، **الحياة**، ١٧ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٩.

من طوره الحيواني إلى طوره الإنساني. وكان شكل المدينة الأكثر بدائية تعبيراً عن المحاولات الأولى للإنسان «القطيعي» للتحكُّم بالمكان وامتلاكه. ولم يعرف الإنسان، خلال ملايين السنين الأولى من تاريخ البشرية، شكلاً آخر للحياة سوى البداوة، حيث كان الإنسان في حالة طراد وبحث دائم عن الغذاء، من نباتات وثمار ولحوم الحشرات والحيوانات المتاحة. وكان عليه التنقل والتجوال تبعاً لتواجد الغذاء. وكانت قدرة النساء على التنقل أضعف من قدرة الرجال، وذلك بسبب الحمل والولادة والرضاعة ورعاية الأطفال. وهكذا، ظهر شكل بدائي في تقسيم العمل، حيث اختصت النساء بقطف الثمار والبذور وصيد الحشرات والحيوانات الصغيرة، بينما اختص الرجال بقنص الحيوانات الفقارية والأخرى الكبيرة.

وأول عناصر الحضارة كان القبور التي شكّلت أكمات من التراب المُهال فوق الجثث وعلامات أولى للمكان. كما ظهرت في تلك الفترة فكرة تقديس القبور للتعبير عن الزمان والسيطرة عليه، حيث تجعل للماضي حضوره في الحاضر وفي المستقبل. فانتصاب القبور فوق الأرض إنما يمثّل أول اتصال بشري للأرض بالسماء. بمعنى آخر، أصبح القبر مهد العقلية الدينية. وظهرت عبادة الأسلاف، المنبثقة من القبور، الشكل الأول للديانات البشرية، وأضحت شواهد القبور نقاط تجمع الأحياء ومسرحاً لاحتفالاتهم وطقوسهم. وهكذا تكوَّن الشكل الأول للاجتماع البشري، الذي لم يكن اقتصادياً ولا سياسياً بل دينياً حصراً. ثم تطوّرت المقابر لتصبح محور توطين الإنسان الأول، كما في حوض البحر الأبيض المتوسط، وتحديداً في بلاد ما بين النهرين في نحو الألف الثامن قبل الميلاد، عندما اكتشف الإنسان العنزة ثم الخروف والبقرة والخنزير، ومن ثم اكتشف الأشكال الأولى للزراعة في نحو الألف الخامس قبل الميلاد، ودوماً في منطقة ما بين النهرين.

ومع الزراعة، عرف الإنسان شكلاً ثانياً من الاستقرار وظهور القرية الدائرية للعصر الحجري المصقول.

لقد تم تعزيز دور المرأة في نمط الإنتاج، ليس القائم على القطف والصيد فحسب، وأخذت الأشكال تتأنث فتطوّرت أواني الخزف ومعها رأت الأمهات الإلهات النور، المتحكمات بطقوس الخصوبة، حيث أصبح البيت مركز العالم والأم

مركز البيت، وبدأ التصور الدوري للزمن مع إيقاع وتكرر الفصول والمواسم. وبتطوّر البيت وُلِدت القرية ثم المدينة ومعهما السلطة لأول مرة في التاريخ.

كانت حضارة القرية حضارة منتجين زراعيين وليست حضارة رجال محاربين. ولكن بسبب الخوف من هجوم البدائيين البدو، كان لا مناص لهم من التعاقد مع من يحرسهم من المحاربين الرجال للحفاظ على المخزون من مواد الإعاشة. ومن ذلك الوقت، تحول الرجال شيئاً فشيئاً إلى طبقة حاكمة لا تعمل، بل تقتطع لنفسها جزءاً من حصص إنتاج العاملين، مقابل ضمانها لهم ولقدرتهم على العمل والحياة. وقد توسعت سلطات هذه الطبقة من الرجال على عدد أكبر من القوى وجعلتهم تحت نفوذها، وهو ما أدى إلى تكوين الشكل الأولي للدولة في التاريخ.

ومع استغلال الحياة السياسية في القصور والقلاع، انفصمت السلطة الدينية عن المجتمع وظهرت طبقة الكهنة، كطبقة متفرغة لتسيير شؤون العبادة وإمداد الطبقة السياسية الحاكمة بالمشروعية الدينية.

إن التضامن بين القصر والمعبد، هو ما سيترجم نفسه في أنظمة الحكم الإلهية (أبناء السماء)، كما في مصر القديمة ومنطقة البحر الأبيض المتوسط وبلاد ما بين النهرين.

المرأة في مجتمع الطوارق

يتفق أغلب الأنثروبولوجيين على أن هناك علاقة جدلية بين خط الانتساب وبين مكان إقامة الزوجين. ففي نظام الانتساب إلى خط الأم، يرتبط سكن الزوجين غالباً بمكان أهل الزوجة، بينما يرتبط سكن الزوجين في نظام الانتساب إلى خط الأب بمكان سكن أهل الزوج أو عشيرته. وقد وجد الأنثروبولوجيون أن معظم المجتمعات التي يسود فيها نظام الانتساب إلى خط الأم، تكون إقامة الزوجة أو الزوجين مع عائلة الأم حيث تستمد الزوجة قوتها ودعمها، وكذلك مكانتها الاجتماعية من دعم أقاربها لها، وفي الوقت نفسه، يكون للخال دور أكثر أهمية بالنسبة إلى الأولاد من الأب[٣٨]، وهو ما جعل كثيراً من الأنثروبولوجيين يعتقدون

(٣٨) لنتون، رالف، **دراسة الإنسان**، بيروت ١٩٦٤، ص ٢٦٦.

أن أهمية المرأة ودورها عند الطوارق في شمال أفريقيا يعودان إلى سكن الزوجة، بعد الزواج، مع أهلها، وكذلك إلى العلاقات الجنسية المتحررة السابقة على الزواج والتي تنشط في المناسبات الاجتماعية وفي أوقات جمع المحاصيل الزراعية والمواليد والختان والمناسبات الدينية الأخرى. وهو دليل على أن هذه العادات ما هي إلاً بقايا نظام «حق الأم الطبيعي» الذي ساد عندهم في العهود القديمة الماضية(٣٩).

لقد كان الرحَّالة العربي المعروف ابن بطوطة (١٣٠٣-١٣٧٧) أول من رحل إلى بلاد الطوارق في منتصف القرن الرابع عشر الميلادي ووصفها وصفاً دقيقاً. ومما قاله فيهم:

وشأن هؤلاء القوم عجيب، وأمرهم غريب، فأما رجالهم فلا غيرة لديهم، ولا ينتسب أحدهم إلى أبيه بل ينتسب إلى خاله، ولا يرث الرجل إلاً أبناء أخته من دون بنيه، وذلك شيء ما رأيته في الدنيا إلاً عند كفار بلاد المليبارد من الهنود. وأما هؤلاء فمنهم مسلمون محافظون على الصلوات وتعلُّم الفقه وحفظ القرآن، وأما نساؤهم فلا يحتشمن من الرجال ولا يحتجبن مع مواظبتهن على الصلوات. ولو أرادت إحداهن ذلك لمنعها أهلها. والنساء هنالك يكون لهن الأصدقاء والأصحاب من الرجال الأجانب، وكذلك صواحب من النساء الأجنبيات، ويدخل أحدهم داره فيجد امرأته ومعها صاحبها فلا ينكر ذلك. . .

ويستمر ابن بطوطة في وصفهم، فيقول:

وهم قبيلة من البربر، لا تسير القوافل إلاً في خفارتهم، والمرأة عندهم في ذلك أعظم شأناً من الرجل، وهم رحَّالة لا يقيمون، وبيوتهم غريبة الشكل. . . ونساؤهم أتم النساء جمالاً وأبدعهن صوراً مع البياض الناصع والسمرة(٤٠).

لقد دحض السويدي ما أورده ابن بطوطة في رحلته إلى بلاد الطوارق، وقال إن

---

(٣٩) السويدي، محمد، **بدو الطوارق بين الثبات والتغيّر**، الجزائر ١٩٨٦، ص ٩٤.

(٤٠) ابن بطوطة، **تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، ج٢، بيروت ١٩٦٩، ص ٧٧٧.

ابن بطوطة لم يُعجَب بطباعهم كما لم يطب له المقام بينهم. وربما يكون السبب في ذلك، بحسب السويدي، أنه لم يوفَّق في الزواج منهم، ولهذا اتسمت كتاباته عنهم بالمبالغة. كما أن ما كتبه ابن بطوطة عنهم لا يرقى إلى مستوى الملاحظة العلمية والموضوعية[٤١].

وقد اعتمد على كتابات ابن بطوطة عن الطوارق عدد لا يستهان به من الكتّاب والرحّالة والأنثروبولوجيين الأوروبيين. غير أن كلود بلونغرنون C. Blonguernon، الذي عاش بين الطوارق سنوات عديدة، رأى أن ادّعاء البعض وجودَ ظاهرة «الإباحية الجنسية» عند الطوارق هو فكرة مضلِّلة من الأساس. كما أكد هذا الرأي أيضاً عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي لوت H. Lhote الذي قال «إنه من الصعب التأكيد على وجود «الإباحية الجنسية» عند الطوارق»[٤٢]. وإلى جانب ذلك، فقد ذكر زناتي أن الطوارق ما زالوا يعلقون على نظام الانتساب إلى خط الأم أهمية تساوي أهمية الانتساب إلى خط الأب، وأن البعض منهم ما زال يورِّث أمواله طبقاً لنظام القرابة الأمومية، والبعض الآخر يورث أمواله للابن البكر للأخت الكبرى[٤٣].

وفي الحقيقة، فإذا كانت هناك بقايا من العادات والتقاليد التي تعطي للمرأة هامشاً من «الحرية»، بالنسبة إلى نساء المجتمعات الأخرى، فقد استطاع الإسلام، بعد انتشاره في شمال أفريقيا، تقويض كثير من العادات والتقاليد القديمة التي ارتبطت بنظام القرابة الأمومية والانتساب إلى خط الأم والحرية الجنسية وغيرها. ويبدو، كما أشار السويدي، إلى أن بعض الأنثروبولوجيين والرحّالة كانوا أساؤوا فهم بعض العادات المتحرِّرة التي تتمتع بها النساء في مجتمع الطوارق وتفسيرها، واعتمدوا بصورة خاصّة، على العلاقات الجنسية المتحرِّرة نسبياً والسابقة على الزواج[٤٤].

ومن أجل فهم أفضل لمكانة المرأة ودورها الاجتماعي عند الطوارق، لا بدَّ لنا من أن نشير إلى أن الطوارق قبائل بربرية بدوية تنتشر في شمال أفريقيا، وبخاصة في

---

(٤١) السويدي، المصدر السابق، ص ٩٦.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٩٦.
(٤٣) زناتي، محمود سلام، المصدر السابق، ص ٨٩.
(٤٤) السويدي، المصدر السابق، ص ٩٤.

الصحراء الأفريقية الكبرى، وتتميّز عن غيرها بنمط حياة اقتصادي خاص بها. فهي قبائل رعوية شبه مستقلة، تنتقل من مكان إلى آخر وراء العشب والمطر، ولها وحدة من العادات والتقاليد والقِيم الاجتماعية التي ترتبط بالبيئة الصحراوية التي تعيش فيها. وتمتد منطقة ترحالها وتنقلها في الصحراء الأفريقية الكبرى من جنوب ليبيا والجزائر إلى مالي والنيجر وحتى تنبكتو جنوباً. أما مركز الطوارق الرئيسي فهو منطقة التاسيلي في جبال الهقار والآحاجار في جبال أدرار في الأوراس الجزائري وكذلك في جبال الآير في النيجر.

ويختلف المؤرخون في أصل الطوارق، وكذلك في موطنهم الأصلي، غير أن المؤرخين والرحّالة العرب كانوا أسبق من غيرهم بدراسة قبائل الطوارق والكتابة عنهم. فقد أشار إليهم ابن حوقل والبكري والطبري وابن الكلبي، وكذلك حسن بن محمد الوزاني المعروف بـ«ليون الأفريقي»، وعدد آخر من المؤرخين الذين كتبوا عن أصل الطوارق وموطنهم ومناطق ترحالهم وعاداتهم وتقاليدهم. وكان أول وصف مفصّل عن حياتهم الاجتماعية والاقتصادية ما كتبه عنهم العلاّمة عبد الرحمن بن خلدون في «مقدمته» عن أجداد الطوارق الذين ينتسبون إلى الصنهاجيين الذين يُرجعون، بدورهم، نَسَبهم إلى أصول عربية كانت قد نزحت من جنوب الجزيرة العربية قبل الإسلام، عن طريق باب المندب، واستوطنت بلاد المغرب.

وصف ابن خلدون الطوارق بأنهم أوفر قبائل البربر، ولا يكاد قطر من الأقطار يخلو من بطن من بطونهم من جبل أو بسيط. وقد أُطلق عليهم «صنهاجة الملثمين» الذين يضعون على وجوههم لثاماً تمييزاً لهم عن غيرهم من الأمم. كما نعتهم بأنهم قبائل بربرية تنتشر وراء الصحراء، ما بين بلاد البربر والسودان الصحراوي (مالي والنيجر)[٤٥].

وكان ابن بطوطة (١٣٥٠م) قد أسهب في وصف حياتهم وعاداتهم في رحلته عبر الصحراء الكبرى التي استغرقت خمسة عشر يوماً من جبال الهقار؛ موطن الطوارق الرئيسي.

---

(٤٥) ابن خلدون، عبد الرحمن، **المقدمة**، ، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١١-١٢.

ومما قاله ابن بطوطة:

هم قبيلة من البربر لا تسير القوافل إلاّ في خفارتهم، والمرأة عندهم في ذلك أعظم شأناً من الرجل، وهم رحّالة لا يقيمون، وبيوتهم غريبة الشكل ويقيمون أعواداً من الخشب يضعون عليها الحصر، وفوق ذلك أعواد متشابكة وفوقها الجلود أو ثبات القطن. ونساؤهم أتم النساء جمالاً وأبدعهن صوراً مع البياض الناصع والسمرة، وطعامهن حليب البقر وجريش الذرة. . .(٤٦).

وقد اتخذ الطوارق اسمهم عن العرب بعد الفتح الإسلامي لشمال أفريقيا في سنة ٧١٠م ودخولهم الإسلام.

ولغة الطوارق هي لهجة من لهجات البربر «الأمازيغية»، غير أنها تختلف عنها بكونها تُكتب بشكل غير متكامل. ويُطلَق على «لغة» الطوارق تمارشاك Tamarshak وتُكتب تفتيناغ Tiftinagh. وهي كتابة قريبة من الهيروغليفية، إلاّ أنها أكثر تطوّراً منها من حيث قابليتها على التصوّر والتصوير. كما أن «لغة» الطوارق هي الوحيدة التي تُكتب والتي يعرفها جميع الطوارق في الساحل الأفريقي، وهي لغة غنية في الخيال، ولكنها محدودة بخبرات الطوارق وتجاربهم وحياتهم الاجتماعية والثقافية في الصحراء.

ويُطلَق على الطوارق «الملثمون». واللثام هو غطاء يغطي به الرجل رأسه ووجهه حتى أسفل أنفه، ويرتديه الطوارق «حتى الموت». وبموجبه، يكتسب المرء مكانته الاجتماعية بين أفراد قبيلته.

ويعود التمسك باللثام، حسب التحليل الأنثروبولجي، إلى أن كل مجتمع صغير ومنعزل، لا بدَّ من أن يحافظ على وحدته وبقائه، ويشدّد على تلك الوحدة وعلى أهميتها ويتخذ له رمزاً أو شعاراً من لباس أو رسم أو زخرف أو نحت، يعزز وحدة القبيلة وتضامنها. والطوارق، كمجتمع قبلي صغير ومعزول يعيش في بطن الصحراء الأفريقية الكبرى، اتخذ «اللثام» رمزاً يلبسه الذكور البالغون منذ السنة السادسة عشرة

(٤٦) ابن بطوطة، المصدر السابق، ص ٧٧٧.

أو السابعة عشرة، وكذلك حَمْل السيف وصيام شهر رمضان، حتى يصبح رجلاً كامل العضوية في مجتمع الطوارق، وهو ما يؤكد تأثر الطوارق بالثقافة العربية ـ الإسلامية. وقد يتأخر ارتداء اللثام عند بعض قبائل الطوارق إلى الخامسة والعشرين، كما هو عند قبائل الآير في النيجر.

ويسمى اللثام باللهجة الطوارقية ـ التمهاقية، «لتاجلموست»، وهو قطعة من قماش مصنوعة في السودان الصحراوي (مالي والنيجر). ويلبس نبلاء الطوارق اللثام الأزرق، وهو إشارة على علو المكانة الاجتماعية، أما الأتباع فيلبسون اللثام الأبيض.

وتعود أهمية ارتداء اللثام إلى أنه يساعد على تكوين طبقة من الدهن والشحم على وجه لابسه تجنبه حرارة الصحراء ورمالها المحرقة، مثلما تجنبه التشقق الذي قد يحدث في بشرته للأسباب نفسها. ومن الملاحَظ أن طريقة ارتداء اللثام عند الطوارق تشير إلى القبيلة التي ينتمي إليها الفرد، حيث يقول الطوارق «إنه لو نزع الطوارقي لثامه فمن الصعب التعرُّف إليه»، لأن اللثام يشكّل في الحقيقة جزءاً من شخصيته وهويته، ولذلك لا يمكن التنازل عنه أو التساهل في نزعه. و«من ينزع لثام طوارقي في المجتمع القبلي التقليدي فمعناه الموت»[٤٧].

وترتبط باللثام قِيم وتقاليد اجتماعية خاصة، فالطوارقي لا يمكن أن يتكلم مع من هو أكبر منه سناً ولثامه قد نزل على أرنبة أنفه، فعليه أن يرفعه بحيث لا تظهر إلاّ عيناه، احتراماً لكِبَر سن محدثه. كما أنه لا ينزع لثامه أثناء النوم والأكل والعمل، مهما بلغ به العمر، في حين لا ترتدي المرأة الطوارقية أي لثام أو حجاب، مهما بلغت من العمر، متزوجة كانت أو غير متزوجة. والمرأة الطوارقية تفتخر بزوجها الذي لا ينزع لثامه أمامها. ومما تمدح به المرأةُ زوجَها بين النساء قولها: «عشت مع زوجي عشرين سنة من دون أن أرى فمه». وهذه إشارة واضحة إلى احترام زوجها «ومكانته العالية وطهارته»[٤٨].

وتتمتع المرأة الطوارقية بمكانة اجتماعية جيدة، حيث لا يجد المرء بين

(٤٧) السويدي، المصدر السابق، ص ٢٣٦.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

الطوارق فكرة تفوّق الرجل على المرأة، لا قبل الزواج ولا بعده. كما تتمتع المرأة عندهم بجميع المزايا التي يتمتع بها الرجل عادة في المجتمعات البدوية. ومن الملاحَظ أن مستوى تعليم المرأة متقدم على الرجل، وذلك بسبب أن أم الفتاة تهتم بابنتها منذ الصغر بتعليمها تفصيل الملابس وخياطتها وترقيعها وتصنيع شعر الماعز والجلود وطريقة إقامة الخيمة وفكها وطريقة التزيين عند النساء، كما تُعلِّمها حروف «التفتيناغ»، وهي لهجة بربرية ـ طوارقية، وكذلك قراءة القرآن وحفظ الشعر، مثلما تعلِّمها العزف على آلة «الأمزاد» الموسيقية ـ وهي آلة وترية تشبه الربابة العربية ـ. كما يظهر أثر المرأة في المجتمع الطوارقي في النظام الاجتماعي، حيث يرث الرجل الطوارقي الطبقة التي تكون عليها أمه، بصرف النظر عن الطبقة التي ينتمي إليها الأب. كما أن الرجل الذي يتزوج امرأة من طبقة أعلى من طبقته الاجتماعية، ينال عملياً مكانة أعلى، حتى لو بقيت مكانته، من الناحية النظرية، هي مكانة قبيلته. وبإمكان النساء الطوارقيات الزواج برجال أقل منهن في المنزلة الاجتماعية، ولكنهن لا يفقدن شيئاً من مكانتهن الاجتماعية، ولكن الرجل إذا أراد أن يحافظ على مكانته الاجتماعية فعليه، في هذه الحالة، أن يتزوج إما من امرأة من طبقته أو من مستواها، وإما أعلى منها. أما بالنسبة إلى الأطفال، فالمعمول به عند الطوارق اليوم هو أن الزواج لا يترتب عليه استبدال للأسماء أو التنازل عنها من أحد الطرفين، ولكن الأطفال يحملون اسم أبيهم من دون أمهم. غير أن الطوارق يقولون إن الأم هي التي تحمل أبناءها قبل الولادة، ولهذا فهم أبناؤها وليسوا أبناء الرجل. فإذا تزوجت المرأة من قبيلتها فإن أولادها يرجعون في نسبهم إلى القبيلة نفسها، وإذا تزوجت من خارج قبيلتها فإن أولادها يعودون إليها وليس إلى أبيهم أو قبيلتهم. وإذا تُوفيت الأم فإن الأولاد يبقون مدة معيَّنة مع الأب، ثم يعودون إلى قبيلة أمهم[٤٩]. وإذا أرادت المرأة الطلاق من زوجها فيمكنها ذلك من دون أن تتطوَّر الأمور بينهما إلى نزاع حاد، فهي تقف أمام جمع من الطوارق وتعلن عن رغبتها في الطلاق من زوجها. وبالنسبة إلى الزواج، فإن جميع المراسيم تتم في بيت أهل الزوجة. وتقيم الزوجة بعد زواجها

---

(٤٩) الطاهر، عبد الجليل، **المجتمع الليبي: دراسات اجتماعية وأنثروبولوجية**، صيدا ـ بيروت، ١٩٦٩، ص ١٢٥.

عند عائلتها لمدة لا تقل عن سنة، وقد تمتد هذه المدة حتى تصل إلى خمس سنوات، ويبقى الزوج خلال تلك المدة يتردد على زوجته، ثم يعود إلى مخيم والديه. وبعد أن تقوم الزوجة بإعداد جهازها وفراشها وأدواتها وملابسها، يأتي الزوج ليأخذ زوجته إلى بيت الزوجية في حفلة خاصة، وقد تصحبه ومعها طفل أو أكثر كانت قد أنجبتهم قبل انتقالها إلى بيت الزوجية. أما تعدد الزوجات فموجود، ولكنه نادر جداً بالرغم من أن الطوارق مسلمون، غير أنهم يشترطون على الخاطب قبل الزواج عدمَ تعدُّد الزوجات، والإقامةَ في منطقتهم(٥٠).

وترتبط أهمية المرأة في المجتمع الطوارقي بأن الأطفال يرثون مكانة أمهم الاجتماعية، وهي بدورها تحمل مكانة عشيرتها عند الزواج وليس مكانة عشيرة زوجها، وكذلك تحمل معها جميع ما كانت تمتلكه قبل الزواج. والأم الطوارقية هي المربية وحامية اللغة وناقلة التراث الاجتماعي والثقافي، كما أنها، بعكس قبائل البربر الأخرى، متساوية مع الرجل في تحمُّل جميع المسؤوليات.

ويتميّز بعض الطوارق بنَسَبهم إلى أمهم من دون أبيهم، أي ينتقل إلى خط الأم، كما يُطلَق عليه أنثروبولوجياً Matrilinearität، والبعض الآخر منهم لا يلتزم بما جاء به الإسلام من إباحة الزواج من ابنة العم (ابن العم)، فهم ما زالوا يحتفظون بتقاليدهم وعاداتهم القديمة فلا يتزوجون من بنات العم مطلقاً. كما أن بعض العلاقات الاجتماعية بين الذكور والإناث هي علاقات متحررة نسبياً، وبخاصة قبل الزواج، ويعبِّر عنها مَثَل شعبي طوارقي معروف يقول: «يتقابل الرجل والمرأة للنظر والسمع، ولكن ليس للفراش».

ويعود الانتساب إلى خط الأم عند بعض قبائل الطوارق إلى ارتباط سكن الزوجين بمكان سكن أهل الزوجة أو عشيرتها، بينما يرتبط سكن الزوجين، في نظام الانتساب إلى خط الأب Patrilinearität، مكان سكن أهل الزوج أو عشيرته. وفي الحالة الأولى، تستمد الزوجة قوتها ومكانتها الاجتماعية من سكنها مع عائلتها

(٥٠) السويدي، المصدر السابق، ص ١٠١.

ودعمها لها، وفي الوقت ذاته، يكون للخال دور وأهمية أكبر من دور الأب وأهميته.

ويستدل بعض علماء الأنثروبولوجيا إلى أن سبب ارتفاع مكانة المرأة عند الطوارق يعود إلى السكن مع عائلة الأم، وكذلك إلى العلاقات الجنسية المتحرِّرة السابقة على الزواج والتي تنشط في المناسبات الاجتماعية والدينية وفي أوقات المحاصيل الزراعية والاحتفالات بالمواليد والختان وغيرها. كما أن تحمُّل المرأة المسؤوليةَ وتبعاتها، مثلما يحملها الرجل، جعلها في منزلة اجتماعية لا تحظى بها النساء في شمال أفريقيا على وجه الخصوص.

وفي الحقيقة، فقد لعب الإسلام دوراً هاماً في تغيير كثير من العادات والتقاليد الاجتماعية للقبائل، في شمال أفريقيا ووسطها، ومنها الطوارق، ودفع السكان هناك إلى التخلي عن كثير من العادات والتقاليد التي لا تنسجم معه، والأخذ بنظام الزواج في الإسلام، وكذلك التخلي عن عادات الانتساب إلى خط الأم وإعطاء الأب أهمية أكبر في المجتمع. غير أن مدة التحول من نظام الانتساب إلى خط الأم إلى نظام الانتساب إلى خط الأب، مع ما يتبعه من علاقات القرابة والزواج والسكن والإرث وغيرها، قد تطول أو تقصر، حسب تأثر المجتمع بالثقافة والقِيم الدينية من جهة، وبالتحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من جهة أخرى. كما أن حدوث سلسلة من الكوارث البيئية وقلّة الأمطار والجفاف وامتداد التصحر، كانت قد أحدثت مشاكل اقتصادية واجتماعية وتحولات ثقافية، ساعدت في ظهور وعي متنام لدى الطوارق على ضرورة الاستقرار والتحول إلى الزراعة، والهجرة إلى المدن والعمل في بعض المشاريع الحكومية وبعض الحِرَف التقليدية. وقد مسَّت هذه التغيُّرات البناء الاجتماعي والاقتصادي التقليدي للطوارق، وأحدثت تغيُّرات عميقة الأثر في حياتهم ونمط معيشهم، وبالتالي مظاهر سلوكهم وقِيمهم ونشاطاتهم الاجتماعية. كما أن دخول عناصر المدينة الحديثة وتكنولوجيتها، غيَّر كثيراً من العلاقات الاجتماعية التي مست طُرق التعليم وعلاقات القرابة والعائلة والعمل، وكذلك علاقة الفرد بالدولة، ما استتبع تغيُّراً في العلاقات القَبَلية، وتفككاً في العادات والتقاليد القديمة.

الفصل الثالث

مكانة المرأة في الحضارات العليا القديمة

مكانة المرأة في مصر القديمة

أسطورة إيزيس وأوزوريس

تعتمد أغلب الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية في موضوع «حق الأم» وأهميته في المجتمع المصري القديم، على هيرودوت بصورة خاصة، وعلى ديدور، اللذين زارا مصر في القرن الأول قبل الميلاد، وقدّما معلومات أثنوغرافية وافية عن الحياة الدينية والاجتماعية في مصر القديمة. وقد أخبرنا هيرودوت عن مشاهداته الغريبة التي تختلف تماماً عما كان شائعاً في اليونان (بحدود القرن الخامس قبل الميلاد)، حيث قال «النساء هناك يذهبن للسوق للعمل والتجارة، في حين كان الرجال يجلسون في البيوت ويعملون في الحياكة». أما عن عقود الزواج التي تقوم بها المرأة فيخبرنا ديدور عنها ويقول إن العلاقات الشخصية في مصر تؤكد سيطرة المرأة على الرجل. ففي عقود الزواج التي تُبرَم بين المرأة والرجل، تطلب المرأة من الرجل الذي تريد الزواج منه أن يطيعها في جميع العلاقات[١].

إن هذه المعلومات الأثنوغرافية التي نقلها لنا المؤرخون الإغريق، تصوّر مدى أهمية المرأة وسلطتها في المجتمع المصري القديم، حيث تتبدّى سيطرتها بحقها في اختيار زوجها من جهة، وترتبط تلك السيطرة، من جهة أخرى، بحق المرأة في

(١) Bachofen, *Das Mutterrecht,* s. 30.

اختيار زوج يطيع أوامرها أيضاً. وهذان الحقان يرتبطان بالضرورة بسلطتها في المجتمع. فالمرأة في مصر القديمة هي التي تعلن طلب الزواج وليس الرجل، من دون تدخل الأب أو الوسطاء، وبالتالي فإن حق الملكية يتحدد أيضاً في يد المرأة: فالبنات هن اللواتي يرثن الثروة، في وقت يُحرَم منها الأبناء الذكور. وهذا يعني تحرر المرأة من سلطة الأب والأخوة ويعطيها القدرة على القيام بأي عمل تريده، وأن تتزوج بمن تشاء من الرجال(٢). كما يوضح لنا أحد عقود الزواج الذي يعود في تاريخه إلى الألف الثالث قبل الميلاد، والذي عُثر عليه بين الآثار المصرية، أن أحد الأزواج كان يوجه كلامه إلى سيدة المستقبل (الذي ستتزوجه) فيقول «منذ اليوم، أقر لك بجميع الحقوق الزوجية، ومنذ اليوم لن أتفوه بكلمة تعارض هذه الحقوق. لن أقول أمام الناس إنك زوجة لي، بل سأقول إنني زوج لك. منذ اليوم لن أعارض لك رأياً، وتكونين حرة في غدوك ورواحك من دون ممانعة مني. كل ممتلكات بيتك لك وحدك، وكل ما يأتيني أضعه بين يديك...»(٣).

وقد ذكر هيرودوت أيضاً «أن البنات الشابات (الباكرات) كن يبعن أنفسهن للرجال حين يتمّ لهن اختيار أزواجهن، وبذلك يستطعن امتلاك الثروة والزواج بمن أردن». وقد نعتهن هيرودوت «باللواتي يدعون للدعارة بأنفسهن»(٤).

إن «حق الأم» في مصر القديمة يبرهن، بحسب باخوفن، أيضاً، على أنه صورة تطبع الفكرة الأساسية التي تسيطر على الديانة الأمومية في مصر القديمة، وهي أن طبيعة الأرض البيولوجية كانت قد دفعت الإنسان إلى تصوّر كان المؤرخ الإغريقي بلوتارخ قد نقله إلينا في أسطورة إيزيس وأوزوريس، حيث تظهر فيها أرض مصر التي يُغرقها النيل بفيضانه كل عام، مثل جسد امرأة، في حين يظهر نهر النيل في صورة رجل مخصب. فالنيل يمثّل قوة الرجل المخصبة لأنه يفيض كل عام ويتغلغل في التربة فيخصبها. وتغلغلُه في التربة إنما يمثّل الارتباط الأزلي بين القوتين:

---

(٢) Bachofen, *Das Mutterrecht*, s. 30.

(٣) عن: السواح، **لغز عشتار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة**، دمشق ١٩٩٣، ص ٣٩؛ راجع أيضاً:
Briffaults, R., *The Mothers: A Study of the Sentiments and Institutions*, 1927, p. 82-84.

(٤) Wesel, *op. cit.*, s. 36.

الأرض والماء. فالأرض تمتص الماء مثلما تمتص المرأة قوة الرجل. وعن طريق الارتباط الأزلي بين الاثنين، تتكوّن نواة الحياة. إن هذا التطابق، كما يقول بلوتارخ، يتشابه مع ما يقوله الكهنة المصريون «السماء تمثّل الأب والأرض تمثل الأم، وفي أعماق المادة الأم يتمّ التعانق والاتحاد بين الأجزاء»(٥).

وتمثل إيزيس في مصر القديمة الأم، الأرض المعطاء نفسَها، ويمثل أوزوريس النهر الرجولي الذي يفيض في كل عام فيدمر، ولكنَّ ماءه يتراجع خجلاً أمام الأرض المقدسة المعطاء، التي تمتصه. وإيزيس في التاريخ الأسطوري كانت أختاً لأوزوريس وزوجة له أيضاً، فهي مادة الخلق وإناؤها. وأوزوريس هو البطل، الأب والأخ والابن والزوج. هو ماء النيل المدمر، وقوة الخصب ورمز الصراع الأزلي. ولكن إيزيس تنتصر عليه وتسيطر في الأخير عليه، غير أنها لا تدمره(٦).

وفي الآثار المصرية، تظهر إيزيس كأم كبرى وسيدة الطبيعة، مرة على رأسها قرنا ثور، ومرة أخرى برأس بقرة. ونجدها في تماثيل أخرى على هيئة بقرة سماوية أنجبت الشمس والكون، كما تظهر في هيئة مُرضِعة لكل الأحياء من لبنها، وكذلك راعية لكل الأموات. وفي الأساطير المصرية القديمة، تظهر إلهة متعددة الأسماء والألقاب، فهي سيدة القمح، لأنها أول من اكتشف الزراعة، وخالقة الخضرة لأنها الإلهة الخضراء، وسيدة الخبز والجعة والخيرات. كما صوَّرتها التماثيل الأثرية في العصور الإغريقية والرومانية وقد أمسكت بيدها باقتين من سنابل القمح أو زيّنت رأسها بهما، مثلما صوَّرتها جالسة وفي حضنها الوليد الإلهي(٧).

تقول إيزيس عن نفسها في أسطورة تعود إلى الفترة الرومانية ما يلي:

أنا أم الأشياء جميعاً،

سيدة العناصر وبادئة العالم.

---

(٥) Bachofen, *Mutterrecht*, s. 233-245.

(٦) تشير أسطورة أخرى إلى أن المصريين القدماء كانوا يختارون أجمل امرأة عندهم ويرمونها في نهر النيل عند فيضانه المدمر، كفدية يقدمونها قرباناً إليه للتخلص من خطره.

(٧) كريم، سيد، **المرأة المصرية في عهد الفراعنة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٤، ص ١٤٨.

حاكمةُ ما في السماوات من فوق
وما في الجحيم من تحت،
مركزُ القوة الربانية.
أنا الحقيقة الكامنة وراء الآلهة والإلهات،
عندي يجتمعون في شكل وهيئة واحدة
بيدي أُقَدِّرُ أجرام السماء،
وريح البحر،
وصمت الجحيم.
يعبدني العالم بطرق شتى وأسماء شتى،
أما اسمي الحقيقي فهو «إيزيس»،
به توجَّهوا إليَّ بالدعاء(٨).

وفي أسطورة أخرى، نجد أن إيزيس هي التي اكتشفت القمح وقدمت أول باقة منه إلى أوزوريس الذي قام بتعليم البشر زراعة الحبوب وصناعة الأدوات الزراعية، مثلما علمهم أكل الخبز وشرب النبيذ والجعة وبناء البيوت واستخدام الآلات الموسيقية. كما ذهب أوزوريس إلى آسيا وبقية أنحاء العالم لنشر الحضارة فيها. وعندما عاد إلى مصر قتله أخوه الشرير «سيت» وهو في الثامنة والعشرين من حكمه، ووضعه في صندوق خشبي ورماه في النيل، فحملته المياه إلى البحر وطاف فوق الماء، ثم جرفته الأمواج إلى شاطئ كنعان أمام مدينة بيبلوس، وأمسكت به شجرة طرفاء ونمت أغصانها حوله واحتوته داخل جذعها. وعندما رأى ملك بيبلوس الشجرة أُعجب بها وأراد استعمالها كعمود يزين به قصره ويدعم به سقفه. وما إن نُصبت في القصر حتى أخذت تتضوع طيباً نفّاذاً ذاع صيته في جميع البلدان حتى وصل إلى أسماع إيزيس التي كانت في حِداد مستمر عليه منذ زواجها به، وقد

(٨) Campell, Joseph, *Oriental Mythology*, London, 1977, p. 56.

شعرت إيزيس ببصيرتها بسرّ الشجرة وذهبت تواً إلى بيبلوس متنكرة بزي امرأة بسيطة واستطاعت الدخول إلى القصر الملكي ضيفة على الملكة عشتارت، ثم مربية لابنها. ثم ما لبثت أن أعلنت عن هويتها الحقيقية بأنها إيزيس ملكة مصر وطالبت باستعادة أوزوريس من الشجرة. وعندما فتحت الشجرة وأخرجت الصندوق من داخل جذعها بكت عليه بكاءً حاراً ثم حملته إلى مصر. وهناك خبأته في أحد مستنقعات الدلتا خوفاً من أن يعثر عليه أخوه سيت. غير أن سيت يعثر على الصندوق فيفتحه ويمزق جسد أوزوريس إلى أربع عشرة قطعة يبعثرها في طول البلاد وعرضها. لم تسكت إيزيس على ما فعله سيت، وإنما أخذت تذرع الأرض بحثاً عن قطع جسده المبعثرة. وبعد جهود مضنية تعثر عليها قطعة قطعة، ما عدا عضو الذكورة. وتقوم إيزيس بتجميع القطع ثانية وتنفخ فيها الحياة مستعيدة حبيبها من عالم الأموات. وبعد أن يستعيد أوزوريس حياته ويُبعث من جديد، يقرر الهبوط إلى العالم السفلي ليقضي بقية حياته ويكون سيداً وحاكماً في مملكة الموتى، في حين يتابع ابنه حورس مقاومة عمه سيت والانتقام لأبيه[٩].

وفي الوقت الذي تعكس فيه هذه الأسطورة الصراع المستمر بين قوتين أساسيتين هما قوة الخير والنور من جهة، وقوة الشر والظلام من جهة ثانية، تُظهر هذه الأسطورة أيضاً العلاقة التي تربط بين إيزيس والقمر، فبعد أن يقوم سيت بقطع جسد أوزوريس إلى أربع عشرة قطعة تقوم إيزيس بتجميعها ثانية ونفخ الحياة فيها من جديد، مثلما يستعيد القمر تجميع نفسه في منتصف كل شهر ليصبح بدراً كاملاً. كما أن هذه الأسطورة ترمز أيضاً إلى موت أوزوريس وبعثه إلى الحياة ثانية مع الربيع مثل عودة الحياة إلى القمح بعد بذره في الشتاء. من جهة أخرى، فإن أوزوريس يمثّل هنا رمز الخضرة التي تحيط بالنيل، في حين يمثل سيت رمز الجدب والجفاف اللذين يحاولان التوسع على حساب الأراضي الممرعة التي تحيط بالنيل. ومن المعروف أن مياه النيل ترتفع في فصل الصيف إلى حدها الأعلى بحيث تهدد بالفيضان، ثم تبدأ

(٩) السواح، فراس، **لغز عشتار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة**، دمشق ١٩٩٣، ص ٣٢١؛ انظر أيضاً: القمني، سيد محمود، **أوزيريس: عقيدة الخلود في مصر القديمة**، دار الفكر، القاهرة ١٩٨٨، ص ٨٢-٨٥.

بالانخفاض تدريجياً تاركة وراءها تربة غرينية خصبة تساعد على زراعة الحبوب في نهاية الصيف. ومع بداية الربيع تكون السنابل قد نضجت وحان حصادها. ومع نهاية الحصاد يبدأ النيل بالارتفاع ثانية، وتبدأ رياح حزيران الساخنة بتجفيف السهول وتركها يابسة(١٠).

وقد أثرت الدورة الزراعية في مصر في طابع الحياة الدينية وانعكست في الأعياد والطقوس الدينية التي مارسها المصريون القدماء والتي ارتبطت بفيضان نهر النيل والفصول الأربعة والتقويم القمري. كما تطوّرت طقوس رسمية أخرى مارسها الكهنة المصريون في المعابد. وهي امتداد طبيعي للطقوس المصرية البدائية التي ارتبطت بالتقويم الشمسي الإسكندري الذي يعود تاريخه إلى ٣٠ ق.م(١١).

تبدأ الطقوس الدينية مع بداية موسم الفيضان حيث يقام سنوياً مهرجان كبير للاحتفال بفيضان النيل الذي ارتفعت المياه فيه بسبب دموع إيزيس التي تبكي زوجها القتيل حتى تكون سواقي تملأ نهر النيل فيحدث الفيضان. ويترافق فيضان النيل مع بزوغ نجم الشعرى اليمانية، وهو من أكثر النجوم الثابتة لمعاناً في السماء. ولهذا، نسب المصريون القدماء هذا النجم إلى إيزيس، ويعتقدون أن ظهوره إنما يعكس قدوم إيزيس كل عام لتبكي قتيلها أوزوريس. وبعد انحسار مياه النيل يبدأ موسم البذار، ومعه تبدأ طقوس الحِداد ثانية والنواح على القتيل وترتيل أدعية خاصة بالإلهة إيزيس يندبون بها أوزوريس، ويرجون عودته ثانية إليهم. وكانت طقوس الحزن والبكاء على أوزوريس تستمر لمدة أربعة أيام. وتقام خلالها إعادة تمثيل قصة حياته ومقتله ومبعثه من جديد، ثم يقوم الكهنة بقيادة فِرق الندّابين وهم يقرعون الطبول ويلطمون الوجوه ويقومون بالبحث عن أوزوريس. وبعد بكاء ولطم وتفتيش طويل يعلنون عودته إلى الحياة. ويتم تمثيل عودة أوزوريس إلى الحياة بطفل صغير يحمله أحد الكهنة. وخلال الاحتفالات بعودة أوزوريس يُنصَب تمثال خشبي في وسط

---

(١٠) السواح، **لغز عشتار**، ص ٣٢٤.

(١١) Frazer, J., *The Golden Bough*, New York, 1971, p. 429f,

عن: السواح، المصدر السابق، ص ٣٢٥.

الساحة يمثّل بقرة متشحة بالسواد ترمز إلى الإلهة إيزيس[١٢]. ويُعتبر عيد القيامة المصري من أعظم الأعياد المجيدة في تاريخ مصر القديمة، حيث يذكر المصريون فيه قيام المنقذ الأعظم من بين الأموات وصعوده إلى السماء بعد موته بثلاثة أيام ليجلس على عرش أبيه السماوي[١٣].

حقوق المرأة في مصر القديمة

دوَّن المصريون القدماء أول التشريعات الدينية وقوانين حقوق المرأة التي ارتبطت بقوانين السماء. وكان أول تلك القوانين ما يخص الزواج، كرباط مقدس بين الرجل والمرأة وما ارتبط به من حقوق وواجبات والتزامات تربط الطرفين أمام القانون. ولكن العلاقة الزوجية، كرباط مقدس، لم تظهر مع بدء الأُسر الفرعونية الأولى، بل في العقود المسجلة التي تعود في تاريخها إلى عصور ما قبل الأُسر الفرعونية الأولى.

وكانت قوانين الزواج تحتوي على نصوص تتضمن جميع الحقوق والواجبات المتبادلة بين الطرفين وما يرتبط بها من التزامات، وكذلك قوانين التملك والإرث والطلاق، التي ساهمت في بناء المجتمع المصري القديم وتماسكه واستمراره. وقد اتخذت هذه القوانين قوتها وفاعليتها بنسبتها إلى آلهة السماء. وقد استمرت هذه القوانين خلال العهود الفرعونية بأكملها حتى بداية عصر البطالسة. وكانت الزيجات تعقد في مكاتب خاصة لتسجيل عقود الزواج الموجودة في المعابد أو الملحقة بها. كما كانت تعقد في الأسواق العامة وفي مناسبات أعياد الآلهة. ويقوم الكهنة، حاملو الأختام المفوضون من قبل المعبد، بهذه الوظيفة. ومما ساعد على حفظ هذه العقود حتى اليوم أنها كتبت على ورق البردي أو جلد الماعز، وكانت تُوقَّع من الشهود، وتُسلَّم لكل من الزوجين نسخةٌ من العقد بعد تسجيله وحفظه في ملف خاص في الإدارة الاجتماعية. وما زالت أعداد كبيرة من عقود الزواج محفوظة في المتاحف المصرية.

---

(١٢) Frazer, J., *op. cit.*, p. 433.

(١٣) القمني، المصدر السابق، ص ١٥٦.

وتتشابه هذه العقود من حيث صيغتها التقليدية. ونورد على سبيل المثال نصاً لعقد زواج يرجع تاريخه إلى زمن الدولة المصرية الوسطى:

بما أن مشيئة الإله قد اقتضت أن يرتبط أحدنا بالآخر برباط الزواج المقدس الصحيح وفقاً لتقاليد الرجل الحر والمرأة الفاضلة، وقد وافق كل منا بمحض إرادته وكامل تصرفه وحرية اختياره... لكي تجيء إلى بيتي كامرأة حرة، على أني أقدّرك كأنك قطعة مني فلا أقلل من شأنك ولا أهملك ولا أهجرك إلاّ إذا اضطرني سبب شرعي هام. فإذا حدث ذلك فسأقوم بإعطائك حقك الشرعي الذي أمر به الإله[١٤].

ولم يكن المهر معروفاً في مصر القديمة، إلاّ عند الأُسر المتأخرة وفي عهد البطالسة، حيث أخذت عقود الزواج تنص على أن المرأة هي التي تدفع «دوطة»؛ أي مهراً أو هدية، كمساهمة في بناء خلية الزواج. وبحسب المؤرخ الإغريقي ديو دورس، فإن عقود الزواج كانت تنص على منح الزوجة السلطة على زوجها. وكان الأزواج يتعهدون آنذاك بإطاعة زوجاتهم في كل ما يأمرون. غير أن في هذا القول، كما يؤكد عالم الآثار الفرنسي تيري، مبالغة. فربما يكون السبب تعهد واحدة من الزوجات بإدارة ممتلكاتها من دون معارضة من أقارب الزوج. ويؤكد أغلب علماء الآثار على عدم العثور على أي أثر ينص على منح الزوجة السلطةَ على زوجها حتى الآن.

وقد اختلف المؤرخون في وجود تعدد الزوجات. وقد أشار ولكنسون إلى أنه من النادر الحصول على وثائق تشير إلى تعدد الزوجات، لأن القوانين المدنية كانت قد قرّبته إلى حد التحريم، وأن الزواج الشرعي والقانوني قد قصر الزواج على زوجة واحدة. وما يدعم هذا الرأي هو أن القانون يعطي للزوجة الأولى حق ملكية أثاث بيت الزوجية بأكمله وترث نصف أملاك زوجها في حالة انفصالها عنه. كما أن للزوجة الحق في الطلاق من زوجها إذا تزوج بأخرى ولم تكن قد أخطأت بحقه. وإذا تزوج الرجل بزوجة ثانية فتكون بمثابة محظية، ومن حق الزوجة الأولى المطالبة بإسكانها في مسكن منفصل، ويُطبَّق قانون التوريث على أولاده من الزوجة الأولى فقط.

---

(١٤) كريم، المصدر السابق، ص ١٠.

كما نظّمت القوانين المصرية القديمة حق الطلاق ووضعت له شروطاً وقيوداً، ومنها حق طلب الطلاق لكل من الزوجين إذا أخلَّ كل طرف بالشروط والتعاليم والالتزامات الواردة في وثيقة الزواج. وقد أكد عالم المصريات القديمة فشر، أن أقدم وثيقة طلاق في العالم هي الوثيقة التي اكتشفها بين برديات طيبة، التي ترجع في تاريخها إلى الأسرة الرابعة التي بدأت عام ٢٨٧٠ ق.م. والتي تنص على ما يلي:

لقد هجرتك ولم تعد لي حقوق عليكِ كزوج... ابحثي عن زوج غيري لأنني لا أستطيع الوقوف إلى جانبك في أي منزل تذهبين إليه. ولا حق عليك من اليوم فصاعداً باعتبارك زوجة لي تُنسَب إليّ أو شريكة لحياتي. اذهبي في الحال بلا إبطاء أو تراخ».

زوجك المطلق أمون حوتر

وكتب تحتها: كُتبت بمعرفة توت حوتر اسمن كاتب السجلات، وعلى ظهرها توقيع أربعة شهود وختم التسجيل[١٥].

وقد تبوأت المرأة المصرية مكانة عالية في المجتمع المصري القديم ونالت حقوقها الشرعية والمدنية، كما احتلت مكانها بين الآلهة وبين أنصاف الآلهة من ملوك الفراعنة الأولين، مما أتاح لها فرصة جلوسها على العرش. فهناك ثماني عشرة ملكة ابتداءً من الملكة مريت نيت التي كانت أول ملكة جلست على العرش في مصر في القرن الخامس والثلاثين ق.م.، وصولاً إلى كليوباترا آخر ملكات مصر في القرن الأول ق.م..

وكانت وراثة العرش في عصر ما قبل الأُسر، مقتصرة على الأمهات. ومن الممكن استنتاج ذلك من أن الإلهة الجنزية الأقدم «وب وات» و«خنتي آمنتي»، اللتين تعودان إلى الإلهات الملكات القديمات جداً. كانت تماثيلهن تأخذ أشكالاً طوطمية حيوانية كاملة تطورت في ما بعد (بعد سيطرة الرجل على الحكم) حيث ظهرت «أنويس» و«سكر» في هيئة أجسام آدمية، واتخذتا من الطوطمية الرأس الحيواني فقط.

---

(١٥) كريم، المصدر السابق، ص ١٤.

وقد ظهرت الإلهات الأمهات من الطواطم القديمة التي ارتبطت بآلهة جنزية، في حين اعتبرت أنويس وسكر مرتبطتين بآلهة أحدث عهداً بعد أن انتقلت العواصم الملكية من الجنوب إلى الشمال، حتى أصبح «رع» من الأسرة الخامسة هو السيد المطلق في الدنيا والآخرة(١٦).

وقد أكد تيري، أن وراثة العرش من قبل المرأة استمرت حتى نهاية الأسرة الأولى. فقد تولت الحكم مريت نيت ابنة الملك وادجي وجلست على عرش مصر وحكمت بمفردها لمدة عشرين سنة (٣٢٥٠-٣٢٣٠ق.م.). أما المؤرخ الإغريقي المعروف هيرودوت، فقد ذكر أن أول امرأة حكمت مصر هي نيتو كريس التي جلست على عرش مصر في نهاية الأسرة الرابعة، وقامت بإكمال بناء هرم أخيها الملك «من كاو رع»، بينما ذكر المؤرخون المصريون في قوائم الحكم اسم نينو كرتي أي نيو تكريس، وأنها ابنة الملك بيبي الثاني آخر ملوك الأسرة السادسة، التي تولت العرش عند بداية الثورة الاشتراكية الأولى، وكانت من أحب نساء عصرها وأنبلهن (٢٢٨٠ق.م.).

وقد اكتشف عالم الآثار السويسري جاكيه مقبرة بمنطقة الأهرام تسمى مقبرة الملكة ني آيت من الأسرة الرابعة (٢٦٥٥ق.م.) بالقرب من هرم رع، والتي يرجَّح أن تكون الملكة التي أطلق عليها هيرودوت خطأً اسم نيو تكريس. كما اشتهرت الملكة سويك نفرو (١٧٨٢ق.م.)، وابنة الملك أنمحت الثالث. وقد ورد اسمها في قوام الكرنك وسقارة.

وقد لعبت الملكات المصريات عا أحويت وواعحمس ونفرتاري وعا.أحوتب الثانية ونفرتيتي، أدواراً هامة في التغلب على صعوبات الحكم والجلوس على العرش وإخضاع الشعوب وتنظيم الحكومات وإدارتها. وقد أثبتت البرديات والنقوش المصرية القديمة الخاصة بالملكات المصريات مدى الاحترام والنفوذ اللذين حصلت عليهما حتى رفع بعضهن إلى درجة التقديس.

ولم يكن ترشيح النساء إلى عرش مصر مقتصراً على البكورية، أي يجب أن

---

(١٦) القمني، المصدر السابق، ص ١٠٧.

تكون أكبر بنات الملك، وإنما يجب أن تكون الملكة من نسل إلهي، أي نصف إله أو رسول يحكم بعدالة السماء. وكان الفراعنة يحرصون على نسبهم الإلهي ونقشه على جدران المعابد لتثبيت انتسابهم إلى أصل إلهي كالملك تحتمس الثالث الذي ادعى أن الإله آمون أوصى باتخاذه ابناً روحياً له. كما أن الملكة حتشبسوت نسبت ولادتها إلى اتصال أمها عا أحمس بالإله المعبود توت.

وكان من المعروف أن تتولى المرأة أعلى المناصب كمركز (نائب الملك) أو رئاسة مجالس القصر، أو أن تنوب عن فرعون في إدارة الحكومة أثناء غيابه في المعارك العسكرية. كما كان من بين النساء المصريات قاضيات وكاتبات إدارة قصر فرعون، أو كبيرة المشرفات على الأطباء والعلاج، إلى جانب ما وصلت إليه في الفنون والموسيقى[(١٧)].

غير أن تبوؤ العرش المصري من قبل المرأة لم يدم طويلاً، فسرعان ما أصبح مقتصراً على الأبناء الذكور في نهاية الدولة الوسطى واستمرت حتى الدولة الحديثة في الأسرات من الثامنة عشرة حتى الواحدة والعشرين، غير أن السلطة عادت ثانية للنساء مع بداية الحكومة الاشتراكية في مصر حيث لعبت الملكات دوراً كبيراً في تولي السلطة وحصلن على الاحترام والتبجيل[(١٨)].

مكانة المرأة في حضارة وادي الرافدين

عشتار: رمز الخصوبة والأمومة

تركت لنا الحضارات العليا القديمة، منذ مطلع العصر النيوليتي (٣٠-١٠ آلاف ق.م.) عدداً كبيراً وهاماً من المعلومات الأثرية كالتماثيل والرموز والأساطير التي كانت تعبيراً عن الديانات الزراعية القديمة التي تمحورت حول إلهة واحدة أطلقوا عليها «الأم الكبرى» أو «سيدة الطبيعة»، التي نشاهدها تارة على شكل امرأة حبلى أو مرضعة أو امرأة عارية الصدر وهي تمسك بثدييها بكفيها في وضع عطاء تارة، وترفع

(١٧) كريم، المصدر السابق، ص ٢٢ وما بعدها.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٣.

بيديها باقة من سنابل القمح، أو باسطة ذراعيها في وضع من يستعد لاحتواء العالم تارة أخرى، أو راكبة ظهور الحيوانات المفترسة. ويظهر أن هذه التماثيل والرموز تشير إلى أن المرأة كانت تحتل مكانة دينية واجتماعية عالية، وكانت موضع رغبة واحترام ورهبة. فمن جسدها تنشأ الحياة، ومن صدرها ينبثق نبع الحياة(١٩).

والحال، كانت المرأة وما زالت سراً من أسرار الكون والطبيعة، وهذا الارتباط بالطبيعة هو ارتباط رمزي إذا ما قورنت بالرجل. فالمرأة بهذا الخصوص، أعمق جذوراً في الطبيعة وأكثر مباشرة في ارتباطها بها. كما أن التكوين البيولوجي الخاص بها والحمل والولادة والرضاعة، ما هي إلاَّ رموز لهذا الارتباط الأزلي بها.

ومن الملاحَظ أن أغلب التماثيل والمنحوتات والرموز الأثرية التي اكتُشفت في الشرق القديم جاءت على شكل آلهة أنثوية رمزت إلى «الأم الكبرى» التي كانت لها في سومر وبابل وغيرها أسماء عديدة منها إنانا إلهة الطبيعة والخصوبة، التي تظهر غالباً باسم عشتار في بابل وعشتروت في كنعان، وإيزيس في مصر وأرتميس عند الإغريق وأفروديت وديانا وفينوس في روما القديمة، واللاة والعزى ومناة في الجزيرة العربية قبل الإسلام، ودانو وبريجيت عند السلت(٢٠).

وعشتار هي المرأة، الأم والأخت والحبيبة والزوجة. وجاءت كلمة عشتار من مقطعين أو كلمتين بابليتين هما: «أرص وأرت» ومعناهما «عش وأرض». وقد صورها السواح في كتابه **لغز عشتار** بأوصاف وخصائص ووظائف وطقوس عديدة، فهي «ربة الحياة وخصب الطبيعة، وهي الهلاك والدمار وربة الحرب، في الليل عاشقة وفي النهار مقاتلة، ترعى المواقع وتغشى المذابح. هي الأم الرؤوم الحانية، راعية الحوامل والمرضعات الحاضرة أبداً قرب سرير الميلاد، وهي البوابة المظلمة الفاغرة لالتهام جثث البشر. هي ربة الجنس وسرير اللذة، وهي من يسلب الرجال ذكورتهم ويُخصى تحت قدميها الأبطال. هي القمر المنير وهي كوكب الزهرة. هي

---

(١٩) Giebion, S., *Die Entstechung der Kunst*, Kölen, 1962, s. 330-341;
وأيضاً: السواح، فراس، **لغز عشتار**، دمشق ١٩٩٣، ص ٢٥-٢٧.

(٢٠) باقر، طه، **مقدمة في تاريخ الحضارات**، ج١، بغداد ١٩٥٥، ص ٢٥٣.

النور ورمزها الشعلة الأبدية، وهي العتم والظلمة وما يخفى. هي القاتلة، وهي الشافية وهي العذراء الأبدية، وهي الأم المنجبة. هي البتول وهي البغي المقدسة. هي ربة الحكمة وهي سيدة الجنون. هي الإشراق بالعرفان وهي غيبوبة الحواس وسباتها، والتقت عندها المتناقضات وتصالحت المتنافرات»[٢١]. هذه هي عشتار سيدة الأسرار، التي عبرت تماثيلها وأساطيرها ورموزها عن حياة الإنسان الاجتماعية وتصوراته الروحية وطبيعة عباداته وطقوسه الدينية الأولى، وكذلك عن طبيعة المرأة ومكانتها في المجتمعات القديمة. وفي الوقت ذاته عكست وضعية الرجل ومكانته في الحياة الاجتماعية. كما ارتبطت هذه التماثيل والأساطير والرموز بتصور الإنسان للكون والحياة واستقرار الإنسان في الأرض واكتشافه الزراعة وعلاقة الرجل بالمرأة، التي كوَّنت جوهر الحياة الاجتماعية ومنظوماته الاجتماعية والدينية والسياسية.

وقد اتفق معظم الأنثروبولوجيين على أن الديانة التي سادت في العصر النيوليتي الأول هي ديانة زراعية ارتبطت بالطبيعة ودارت حولها جميع الأساطير والطقوس والرموز. وكان جوهر تلك الديانات البدائية التي ظهرت في جميع المواقع الأثرية في العصر النيوليتي الأول، هو تقديس المرأة، الذي ظهر منذ البداية في أشكال من التماثيل الطينية الصغيرة التي تطورت عبر الزمن إلى تماثيل حجرية ضخمة تمثّل الأمومة والخصوبة وذلك في حدود الألف الثامن ق.م..

إن الصورة القدسية للمرأة تُعبّر في الحقيقة عن المكانة الاجتماعية والدينية العالية، التي انعكست في ضمير الجماعة وفي التصورات الاجتماعية، وكذلك في القصص والأساطير والخرافات ورموز القبور. في إحدى الأساطير البابلية، تتحدث عشتار عن نفسها وتقول:

أنا الأول، وأنا الآخر
أنا البغي، وأنا القديسة
أنا الزوجة، وأنا العذراء
أنا الأم، وأنا الابنة

---

(٢١) السواح، المصدر السابق، ص ٢٨.

أنا العاقر، وكُثُر هم أبنائي
أنا في عرس كبير ولم أتخذ زوجاً
أنا القابلة ولم أنجب أحداً
أنا سلوة أتعاب حملي
أنا العروس وأنا العريس
وزوجي من أنجبني
أنا أم أبي، وأخت زوجي
وهو من نسلي[٢٢].

وقد ارتبط سرّ المرأة بسرّ الطبيعة وبسرّ الحياة والوجود. ومن هذا الارتباط جاء اعتقاد الإنسان أن المرأة تقف خلف جميع التبدلات التي تجري في الطبيعة وفي الكون والحياة، وأنها منشأ الأشياء، ولذلك قدَّسها البشر وقدَّسوا أنوثتها، لأن الحياة تنشأ من جسدها والحليب ينبع من صدرها، فهي رمز الخصوبة لأنها تهب الحياة والغذاء للإنسان[٢٣].

ومن الملاحَظ أيضاً أن أغلب التماثيل والمنحوتات والرموز التي تمثّل المرأة والأمومة متشابهة في أكثر الحضارات القديمة التي تعود إلى العصر النيوليتي. فتمثال عشتار مثلاً يظهر فيه الرأس، مثل كتلة غير واضحة المعالم، يرتكز على الجسد بواسطة رقبة قصيرة وكتفين رقيقتين، مع ذراعين نحيفتين ترتبطان بالصدر أو البطن، أما الساقان فضعيفتان وقصيرتان مع قدمين صغيرتين. ولا يعبّر التمثال عن أي مفهوم للقوة العضلية أو أي فعل إرادي قوي.

ومن اللافت للنظر، أن جميع التماثيل التي تعود إلى تلك الفترة الزمنية الغابرة، تعرض بروز الصدر والبطن والحوض والفخذين، التي تشكّل معاً كتلة ضخمة ممتلئة تعكس في الواقع أهمية الأمومة والخصوبة ورمزيتهما العالية بشكل واضح. فالثديان مستديران وممتلئان، والبطن منتفخة في إشارة واضحة إلى الحمل. كما أن الردفين

(٢٢) السواح، المصدر السابق، ص ٧.
(٢٣) Göttner-Abendroth, Heide, *Das Matriarchat, I, op. cit.*, s. 107.

ممتلئان ثقيلان، ومثلث الأنوثة المنتفخ الذي يشكّل مع أعلى الفخذين وحدة متماسكة ترمز إلى «مستودع الخلق». ومثلما أشرنا، فإن هذه التماثيل ترمز قبل كل شيء إلى الطبيعة والخصوبة والقوة الإلهية التي تتضمنها المرأة الأم، والتي نجدها في سومر متمثلة بإنانا وفي بابل متمثلة بعشتار(٢٤).

والحقيقة، فقد عزز الدور الاقتصادي الذي حملته المرأة على عاتقها منذ البداية، مكانتها الاجتماعية والدينية. فقد كانت المرأة المنتج الأول للغذاء والمسؤولة الأولى عن رعاية الأطفال وتربيتهم والدفاع عنهم وتأمين سبل العيش لهم.

وكانت المرأة أول من اكتشف الزراعة وقام بأكبر وأهم ثورة اجتماعية في تاريخ حياة الإنسان وتحويل المجتمع الإنساني من مرحلة الصيد والقنص إلى مرحلة جمع الغذاء والاستقرار في مناطق معيّنة.

وكانت المرأة أول من صنع الملابس والمفارش من جلود الحيوانات وأول من دجّن الحيوانات واستغل لحومها وجلودها وألبانها. كما كانت أول من صنع الأواني الفخارية وأول من أعد الأعشاب وصنع منها أدوية لشفاء الأمراض.

وقد تميّزت المرأة عن الرجل بخصائص أخرى وذلك بسبب دورها كأم تحمل وتلد وتربي وترعى الأطفال، وأصبح لها عاطفة قوية للأمومة وحب الأطفال ورعايتهم، وهي ما ميّزها في علاقاتها الاجتماعية مع الأولاد ومع المحيط الطبيعي والاجتماعي. ولهذا، كانت المرأة منذ البداية ضد الحرب، وكافحت من دون هوادة من أجل السلم والاستقرار، وابتعدت عن التسلّط والعنف.

وترتبط عشتار البابلية بمبدأ الأمومة منذ اكتشاف الإنسان النيوليتي صناعةَ الفخار لحفظ المؤونة والغذاء والحبوب. وقد ظهرت الجرار الفخارية على شكل الإلهة الأم، وأخذ الفخّارون يصنّعونها على شاكلة جسد الأنثى الذي يشبه وعاءً سحرياً يعطي الحليب الذي يتفجر من ثديي الأم عند الولادة. وهكذا، أصبح جسد الأنثى الجرة الفخارية التي تنبثق منها الحياة. وقد لاحظ علماء الآثار والأنثروبولوجيون أن

(٢٤) السواح، **لغز عشتار**، المصدر السابق، ص ٤٣.

أغلب الجِرار الفخارية التي تعود إلى العصر النيوليتي، كانت تُصنع على شكل أجسام كروية أو بيضاوية أو أسطوانية لها أعناق وتتدلى منها أثداء عديدة، مع سرّة لها قمة رمزية كبيرة، لأن سرّة عشتار تمثّل مركز الكون، ومعبد عشتار يمثّل سرّة الأرض[٢٥]. كما عثر علماء الآثار في سوريا على عدد كبير من التماثيل الفخارية التي تمثّل المرأة وهي عارية[٢٦].

وقد لاحظ علماء الآثار أن أول التماثيل التي قام بصنعها الإنسان الأول، في أحدث فترة من فترات العصور الحجرية القديمة، كان يمثّل المرأة ـ الأم. وما يلفت النظر، أن الرجل لم يظهر في الأعمال الفنية القديمة إلاً في فترة لاحقة. وقد وجدوا أنه من بين ستين تمثالاً منحوتاً تعود إلى العصر النيوليتي، هناك فقط خمسة تماثيل مكرَّسة لأشكال ذكورية[٢٧].

كما عثر علماء الآثار على تمثال لامرأة عارية في تل المربط قرب سوريا يعود تاريخه إلى الألف التاسع ق.م.، ركّز فيه الفنان على ملامح الجسد الأنثوية من دون الاهتمام بملامح الوجه والرجلين. ويُعَدُّ هذا التمثال من أقدم الأعمال الفنية التي تمثّل المرأة في سوريا، إضافة إلى تمثال آخر لامرأة وهي في حالة وَضع، تتربع على كرسي ذي مسند من على الجانبين، يمثلان حيوانين، وتستقر قدماها فوق جماجم بشرية، في الوقت الذي يبرز من بين فخذيها رأس الوليد الجديد[٢٨].

تُعبّر هذه التماثيل تعبيراً واضحاً عن فكرة الأمومة والخصوبة وإعادة تجديدها من جديد، وكذلك عن فكرة الحياة والموت. وقد اعتبر علماء الآثار والأنثروبولوجيا، أن هذه التماثيل ترمز إلى مظهر من مظاهر تقديس المرأة وعبادتها من أقدم العصور التاريخية. ويدعمون رأيهم هذا بما ورد في وصف الإلهة الأم في النصوص السومرية بكونها «الأم المنتجة للآلهة» وخالقة البشر. ولا تخفي النصوص السومرية تفوّق الإلهة الأم في الخلق على الرجل الإله. فقد جاء على لسان عشتار

(٢٥) السواح، **لغز عشتار**، المصدر السابق، ص ٤٩.
(٢٦) خياطة، محمد وحيد، «عندما كانت المرأة إلهة»، مجلة **المعرفة**، دمشق ١٩٨٣، ص ١٧٦.
(٢٧) السواح، المصدر السابق، ص ٤٤.
(٢٨) خياطة، محمد وحيد، «عندما كانت المرأة إلهة»، مجلة **المعرفة**، دمشق ١٩٨٣، ص ١٧٦.

أنها أمّ الأشياء جميعاً وسيدة العناصر وبادئة العوالم، وهي الحقيقة الكامنة وراء الآلهة. وهو ما يؤكد موقع المرأة ـ الأم في الحضارات القديمة. ومع تطوّر الزمن تتطوّر تشكيلات تماثيل الأمومة تطوّراً جمالياً تستدعيها طبيعة كل عصر، حيث يصبح جسم عشتار أكثر رشاقة وتناسقاً، وتختفي منه بعض رموز الأمومة والخصوبة لتحلّ محلها رموز ومؤشرات أنثوية مغرية، مع التأكيد على رموز الخصوبة والعطاء.

كل ذلك جعل المرأة تنتبه لمحيطها وحياتها الاجتماعية من دون الرجل، وكانت تنظر إلى العالم كشيء متداخل بعضه مع البعض الآخر وغير محدود المعالم، ولذلك أخذت تتعلم كيف تعزل وتميّز وتختار الأشياء الأساسية في حياتها من بين ظواهر العالم المتعددة والمختلفة والمعقَّدة، من أجل التوصل إلى التوازن اللازم بينها وبين العالم المحيط بها. وهي عملية معقدة استمرت آلاف السنين[٢٩].

ويؤكد علماء الإنسان (الأنثروبولوجيا) وعلماء الآثار، على أن المرأة هي التي اكتشفت سكن الكهوف قبل الرجل لحاجتها الماسة إلى حماية أولادها من الحيوانات المفترسة، إضافة إلى المخاطر الطبيعية مثل تقلبات الجو والبرد الشديد، وكذلك حاجتها إلى الاستقرار في مكان آمن وخاصة في أوقات الولادة والمرض والكوارث. ولذلك، كان الكهف هو ملجأ المرأة مع أطفالها وسكنهم قبل ظهور العائلة وتطورها. وفي الكهف، تكوّنت أول خلية بشرية تقوم على عاطفة الأم وسيطرة الأم عليها التي امتدت طوال العصر الباليوليتي الأعلى والأدنى القائم على جمع الغذاء والصيد، ومن ثم العصر النيوليتي الذي تَمثَّلَ بعصر الزراعة البدائية[٣٠].

المرأة والقمر

في جميع الحضارات القديمة وفي جميع الأساطير التي تعود إلى العصر النيوليتي، نلاحظ وجود علاقة ثنائية بين الأرض والمرأة والأرض والقمر وبين الشمس والقمر. وفي الحقيقة، هناك علاقة ثلاثية أقوى نجدها بين الأرض والقمر والمرأة، تكشف عن حقيقة واحدة ومبدأ واحد هو أن القمر من أديم الأرض وجزء

---

(٢٩) فشر، أرنست، **ضرورة الفن**، القاهرة ١٩٧١، ص ٣١ وما بعدها.

(٣٠) الخطيب، عبد الله، **الحضارة والاغتراب**، بيروت ١٩٩٨، ص ٣٢-٣٣.

تابع له، وأنه منذ أقدم الأزمان كان أول القوى الغيبية الغامضة التي أثارت رهبة الإنسان وروعه وخيالاته ورغبته في كشف أسرار تألُّقه وسط الليل السحري الغامض وتعارضه معه، وبكونه أكبر الأجرام السماوية المضيئة في الليل، ولهذا توجه الإنسان إليه بالتقديس.

وتأتي الشمس في المرتبة الثانية في الأهمية بعد القمر. ومع أنها أعظم من القمر وأقوى تأثيراً في الكون والحياة، لكنها لم تكن نداً للقمر، لأنها لم تُثِر في نفس الإنسان التساؤل والخيال. فالشمس تشرق من الشرق وتغرب من الغرب في حركة منتظمة ورتيبة. أما القمر فله في كل يوم شكل وحركة وتألق وتغيّر، ولا ثبوت في شروقه ولا غروبه. فهو يبدأ في اليوم الأول هلالاً ثم يصبح بدراً ثم يكتمل ليصبح قمراً يتوسط السماء ويصبح مهيباً، ولكنه لا يلبث أن يتغيّر، فلا يستقر على حال. ثم يأخذ بالتناقص التدريجي حتى يختفي في آخر الشهر في أعماق العالم السفلي ليظهر من جديد هلالاً، في حركة طبيعية أزلية، أشبه بحركة الطبيعة في تغيّر فصولها، والأنثى في دورتها الشهرية. ولهذا، اعتبر الإنسان القمر أنثى كونية، وهو في الوقت ذاته الأم الكبرى، والدة الكون وواهبة الحياة ومصدر الخصوبة والعطاء[٣١].

وبسبب ولادته وبزوغه المتجدد وأفوله المستمر دوماً، ارتبط القمر بعلاقات الولادة والحياة والموت، مثلما ارتبط بعالمين، عالم علوي وآخر سفلي، ومثلما ارتبط بحياة الإنسان البيولوجية والسيكولوجية، واقترن بحياة الإنسان الجنسية والإخصاب والإنجاب. وبارتباط القمر بهذه الأفكار، أخذ يلعب دوراً هاماً في حياة الشعوب والمجتمعات التي مارست الجمع والالتقاط والزراعة، وانعكس في تصوراتهم وانطبع في قصصهم وأساطيرهم بأشكال مختلفة ظاهرة ورمزية. وتأتي أساطير الخصب والنماء بالدرجة الأولى لارتباطها الوثيق بحياة المرأة التي تلعب دوراً اجتماعياً واقتصادياً هاماً في حياة المجتمعات الزراعية لأنها سبب الخصب والنماء عن طريق الحمل والولادة، كما هي في المزروعات التي هي سبب من أسباب

---

(٣١) الحيدري، إبراهيم، **أثنولوجيا الفنون التقليدية**، المصدر السابق، ص ١٠٣ وما بعدها.

التغذية وإشباع الحاجات الأساسية. ومثلما يولد القمر في بداية كل شهر وينمو ويتكامل، ثم يتضاءل ويختفي مرة أخرى، فإنه يتماثل مع انبثاق النباتات ونموها، ثم نضجها وموتها وفنائها بعد ذلك. وعن طريق البذور التي أنتجتها، تعاد الحياة فيها مرة أخرى. إن هذه العلاقة الوثيقة بين القمر والمزروعات تظهر بوضوح في دورة الحياة والموت الأزلية. فالموت ضروري من أجل حياة جديدة. ولكن الموت هنا لا يعني الفناء، وإنما ولادة جديدة. ومن هذه الفكرة نشأت أيضاً فكرة الضحية، التي هي موت مقدس من أجل حياة جديدة[٣٢].

هكذا ساد الاعتقاد بأن عبادة القمر ارتبطت بالحضارات الزراعية القديمة، وما زالت آثار تلك العبادة باقية في ثقافات الشعوب وأساطيرهم، وبخاصة تلك الشعوب التي نظرت إلى القمر باعتباره أنثى واعتقدت بتجسيده لإلهة أنثى، هي الأم الكبرى. ومن هذه الشعوب الهنود الحمر في الأميركيتين الشمالية والجنوبية، وكذلك في عدد آخر من الثقافات الزراعية في أفريقيا وأستراليا وجزر بولونيزيا ونيوزيلندا وغرينلند وغيرها.

ولأهمية القمر في معتقدات الشعوب الزراعية، كما في جزر جنوب شرق آسيا، فقد ساد الاعتقاد أن القمر هو الذي ينفخ الحياة في أرحام النساء. وما زالت مثل هذه المعتقدات موجودة في فولكلور الفلاحين في أوروبا وفي أساطيرهم وحكاياتهم الشعبية[٣٣]. ومن هنا، جاءت العلاقة الفيزيولوجية والسيكولوجية للمرأة التي ترتبط بطبيعة القمر وإيقاعاته الشهرية. وكان سكان بلاد الرافدين يعتبرون أن موعد بلوغ القمر تمامه يومَ تحيض فيه عشتار وتستريح فيه من كل أعمالها، ولهذا ارتبطت بهذا اليوم مجموعة من المحرمات. وقد دُعي اليوم الذي تستريح فيه عشتار يوم «السباتو» أي يوم الراحة، ومنه أخذ اليهود يوم السبت من كل أسبوع يومَ راحتهم، وجعلوه عطلة دينية[٣٤].

---

(٣٢) الحيدري، **أثنولوجيا الفنون التقليدية**، المصدر السابق، ص ١٠٢-١٠٣.

(٣٣) Graves, Robert, *New Larousse: Encyclopedia of Mythology*, London, New York, Toronto, p. 57.

(٣٤) السواح، **لغز عشتار**، المصدر السابق، ص ٧٧.

كما يتحكم إيقاع القمر في حياة المرأة السيكولوجية. فالقمر يتغيّر ويتبدل لا بتوافقه مع حركة الليل والنهار تماماً، مثل الشمس، بل يكون شروقه وغيابه مرهونين بمزاجه الخاص وطبيعته المتغيّرة، مثل المرأة، فهي ذات طبيعة متقلّبة المزاج، غامضة وعاطفية(٣٥). وقد سبق القمرُ الشمسَ في التقديس، لأن الليل أكثر رهبة وخشوعاً وتأثيراً في نفس الإنسان، ولذلك أصبح الليل هو الأول، وصار النهار تابعاً له، لأنه وُلِدَ منه. فالقمر أزلي، والنهار حادث. ولأنه انبثق من الظلمة، كان خلقه سرياً وسحرياً غامضاً.

بهذه النظرة السحرية، نظر الإنسان إلى القمر فقدّسه، لأنه وُلِد من الظلمة الأزلية، التي هي الرحِم البدئي الذي حبِل بالكون فأنجبه، كما جاء في أسطورة التكوين البابلية، حيث كانت «تعامة» هي الرحم المائي المظلم الذي خلق الكون وأنجب الآلهة العظام. وفي الأساطير السومرية، تنبثق الأجرام السماوية من ظلمة العالم السفلي. فحين هبط الإله إنليل إلى العالم السفلي وتزوج الإلهة ننليل، التي تبعته إلى هناك، كان القمر أول من وُلد لهما، وعندما حبل القمر أنجب الشمس. وبهذا تصبح الشمس ابناً للقمر(٣٦).

بهذا المنطق البدائي، ربط الإنسان القديم العلاقة بين القمر ومبدأ الخصوبة في الأرض وعودة الحياة إلى الكائنات الحية. وكان ذلك قبل اكتشاف الإنسان العلاقة العلمية التي تربط بين القمر والشمس من جهة، وبين القمر والأرض من جهة أخرى، وكذلك العلاقة بين الشمس والأرض والكائنات الحية فيها باعتبارها مصدرَ الحياة.

لقد لاحظ الإنسان القديم تتابُع الليل والنهار، وكذلك تتابُع فصول السنة الأربعة التي تجري في نظام طبيعي مرهون بالدورة الزراعية التي هي نتاج دورة القمر الشهرية التي حددت أزمان تلك الفصول وحركتها. وبذلك، أصبح القمر سيد الفصول الأربعة وتوَّجها بفصل الربيع الذي هو فصل الخصب والنماء بعد موت الأرض وجدبها وسباتها شهوراً طوالاً.

---

(٣٥) Bachofen, *Das Mütterrecht*, s. 23f.

(٣٦) السواح، **لغز عشتار**، المصدر السابق، ص ٧٨.

من جهة أخرى، فإن حركة القمر كانت المؤشر الوحيد والرئيسي لحركة الزمن. ولهذا، حسب الإنسان الزمن بالليالي، بحسب ولادة القمر واختفائه، حيث يبدأ الشهر بولادة القمر كهلال، وينتهي باختفائه. وحُسبت السنة بانقضاء اثني عشر قمراً متتالياً. وهكذا، اكتشف الإنسان التقويم القمري السنوي الذي كان الأداة الوحيدة التي استخدمها الإنسان لحساب الوقت وحركة الأيام والشهور والفصول والأعوام.

وكان البابليون يمثلون شهور السنة القمرية بأبراج السماء الاثني عشر وأطلقوا عليها منازل القمر. وجاء في القرآن الكريم ﴿والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم﴾ (سورة ٣٩/٣٦).

وعلى أساس حركة القمر، جرى التقويم القمري عند جميع الشعوب والحضارات القديمة حتى ظهور التقويم الشمسي. ومع ذلك، فإن عدداً من الشعوب بقي محتفظاً بالتقويم القمري إلى جانب التقويم الشمسي الجديد، كالشعوب الإسلامية التي ارتبطت شعائرها وطقوسها الدينية بالتقويم القمري، وبخاصة في شعائر وطقوس الحج وشهر رمضان والأعياد الدينية وغيرها. وكان العرب القدماء في الجزيرة العربية يعتقدون أن القمر هو الإله الذكر. فالقمر هو الأب، أما الابن فهو الزهرة، والأم هي الشمس. ومن هنا، جاء التعريف النوعي الذي ما زال ساري المفعول ومحفوظاً في اللغة العربية التي تعتبر القمر مذكراً والشمس مؤنثة[٣٧].

كما تُصوّر أسطورة «هبوط إنانا إلى العالم السفلي» لإنقاذ حبيبها تموز، التي يعود تاريخها إلى الألف الثالث قبل الميلاد، العلاقةَ التي تربط الإلهة الأم بالقمر. فبعد هبوط إنانا إلى العالم السفلي، عالم الظلمات ومهبط أرواح الموتى الذي تحكمه أختها أرشكيجال، يتغيّر وجه الأرض ويذبل الزرع وتزول عن الخضرة رونقها ويختفي الحب ويخيم الموت على كل شي. ولكن عندما تحرر أرشكيجال أختها

(٣٧) عبد الحكيم، شوقي، **الفولكلور والأساطير العربية**، بيروت ١٩٨٣، ص ٩٥. ويُعتبر القمر مذكراً في اللغات البابلية وغيرها. فالإله «شماس» هو شمس، مذكر، وكذلك في اللغة الفرنسية Le Soleil. أما في اللغة الألمانية فالشمس مؤنثة Die Sonne وفي غيرها من اللغات.

عشتار وتُعيد إليها زوجها وحبيب صباها تموز، يعود الخصب والحب والحياة إلى جميع الأشياء.

تقول الأسطورة:

عندما هبطت إنانا (عشتار) إلى العالم السفلي واخترقت البوابات السبع وهي ترتدي أجمل حللها وزينتها السماوية، غير أن حراس البوابات السبع يجبرونها على خلع جزء من ثيابها وحللها السماوية عند كل باب، تنفيذاً للشرائع المتَّبَعة في العالم السفلي. وحين تعبر عشتار البوابة الأخيرة تقف عارية تماماً أمام ملكة الأموات أرشكيجال التي تأمر بموتها. فتُشَد إلى عمود خشبي ثلاثة أيام وثلاث ليالٍ لتفرج عنها بعد ذلك وتصعد من جديد درجات العالم السفلي. وفي كل بوابة تستعيد ثيابها وحليها السماوية، وعندما تصل إلى العالم العلوي تظهر من جديد كإلهة للحب والخصب والحياة.

إن دورة هبوط عشتار إلى العالم السفلي ورجوعها إلى العالم العلوي، تتماثل مع دورة حياة القمر في ظهوره هلالاً وتكامله بدراً ثم تضاؤله واختفائه ليعود ثانية هلالاً جديداً مع بداية كل شهر[٣٨].

ويشير السواح إلى أن إنانا لا تموت في العالم السفلي، بل تقوم بممارسة دور إلهي آخر هناك، هو دور ربة الموت أيضاً. وفي أسطورة أخرى، لا وجود لأختها أرشكيجال، لأن عشتار هي أيضاً أرشكيجال بالذات، لأنها الوجه الآخر المعتم للقمر[٣٩].

تقول الأسطورة:

شدَّت إنانا (عشتار) إلى وسطها ألواح الأقدار السبعة ووضعت على رأسها تاج السهول وقبضت بيدها على الصولجان اللازوردي وزيّنت

(٣٨) دالي، ستيفاني، **أساطير من بلاد ما بين النهرين**، أكسفورد ـ نيويورك، ١٩٩١، ص ١٩٣ وما بعدها.

(٣٩) السواح، **لغز عشتار**، المصدر السابق، ص ٦٤.

جِيدها بعقد أحجار كريمة ووشجت جسدها بأثواب السيادة والسلطان
ومسحت وجهها بالزيت والطيوب ثم مشت إنانا في طريقها إلى العالم
السفلي.

هذا المقطع يصوّر مرحلة اكتمال البدر في منتصف الشهر القمري وتربُّعه على عرش السماء. ومن الطبيعي، أن القمر لا يكتمل إلاَّ لكي يتناقص ويهبط إلى العالم السفلي، مثل عشتار التي تأمر حارس البوابة بأن يفتح لها باب العالم الآخر فيقول: من تُرى تكونين؟ فتجيب: أنا ملكة السماء، المكان الذي تشرق منه الشمس. فيسألها: من الذي أتى بك إلى الأرض التي لا عودة منها والطريق الذي لا رجعة فيه لأحد!

ويسرع حارس البوابة إلى سيدته أرشكيجال، إلهة عالم الأموات التي تمتعض من زيارتها. ثم تعطي تعاليمها، فيذهب حارس البوابة منادياً على عشتار: تعالي، فادخلي يا إنانا. وعند دخولها يخلع عن رأسها تاج السهول، فتصيح: ما هذا الذي تفعلون؟

ويأتي الجواب: أي إنانا... ادخلي يا سيدتي، ولا تناقشي شعائر العالم السفلي. وعند دخولها البوابة الثانية، اقتُلع من كفها الصولجان اللازوردي. وعند كل بوابة تفقد عشتار جزءاً من ثيابها وحليها حتى تصبح عارية في حضرة أختها أرشكيجال، التي استوت على عرشها يحيط بها الأنوتاكي (الوزراء) السبعة يصدرون الأحكام. وبكلمة منهم، تحولت المرأة المتعبة إلى جثة، ثم شُدَّت إلى وتدٍ مغروس ثلاثة أيام وثلاث ليالٍ، مثل القمر الذي اختفى في أعمق أعماق الأرض بعد أن خلع عنه في الأيام السبعة الأخيرة نوره وبهاءه.

غير أن عشتار بعثت رسولها إلى الآلهة الأخرى في أرجاء السماء يطلب منهم العون على استرجاع سيدته عشتار إلى الحياة. وراح يملأ السماء صراخاً عليها حتى ذبلت عيناه وتغيّر وجهه. ثم اتجه إلى بيت إنليل قائلاً: أيها الأب إنليل، لا تدع ابنتك تموت في العالم الأسفل. ولكن إنليل يجيب: ابنتي سارت بقدميها إلى الأسفل العظيم وأنت تعرف ما شرائع العالم الأسفل. ومن يا ترى بقادر على الوصول إلى ذلك المكان؟ غير أن ننشوبار يصل إلى أنكي إله الماء العذب الذي

يسرع إلى نجدة الإلهة عشتار، بعد أن وجهوا إليها أشعة الشمس ونثروا عليها من ماء الحياة ستين مرة. فنهضت إنانا واستعادت حياتها وصعدت إلى العالم العلوي. وعند كل بوابة كانت تستعيد جزءاً من ثيابها وحليها. وفي البوابة السابعة استعادت تاجها العظيم ووضعته على رأسها. ومثل بزوغ القمر في أول كل شهر يأخذ بالتزايد يوماً بعد يوم، تستعيد عشتار ثيابها وحليها وتألقها لتتربع على عرش العالم العلوي، مثلما يتربع القمر في عرش السماء(٤٠).

وفي أسطورة أخرى تهبط عشتار إلى العالم السفلي من أجل إنقاذ الإله تموز وفكِّ أسره بعد احتجازه هناك طوال فترة الخريف والشتاء. وبعد ثلاثة أيام وثلاث ليالٍ تحرر عشتار تموز من الأسر وتصعد به إلى عالم السماء العلوي مع بداية الربيع وعودة الحياة في نباتات الأرض من جديد(٤١).

البغاء المقدَّس في الحضارات العليا القديمة

كشفت لنا الأساطير القديمة والمكتشفات الأثرية والرقم الطينية عن طقوس البغاء المقدَّس في الحضارات القديمة باعتباره رمزاً للعلاقة بين الخلود والألوهية، وسراً عظيماً يستمد قوته من كونه «فعل مشاركة واندماج مع الإلهي»، وبمعنى آخر «طقس عبور إلى الخلود والألوهية» عرفته الحضارات العليا القديمة، والذي يتم تلقيه على يد كاهن أو معلم، من أجل استخراج الحقيقة من اللذة نفسها. وبهذا، يصبح البغاء المقدس ظاهرة من تظاهرات تقديس الجنس في العالم القديم.

كان المعبد المقدس للإلهة عشتار في بابل يضم مجموعة من البغايا المقدسات اللواتي يمارسن الجنس مع الأغراب نيابة عن بنات جنسهن. وكانت ممارسة الجنس تجري كطقس ديني محترم بعيد عن الدعارة، وتمارسة بنات الطبقة الاجتماعية النبيلة، وكن يحظين بذلك بشرف كبير يرشحهن للزواج من أشراف الرجال. كما كان على كاهنات المعبد المقدس أن يحتفظن بجذوة الجنس متقدة باستمرار، مثل

(٤٠) دالي، **أساطير من بلاد ما بين النهرين**، المصدر السابق، ص ١٩٥-١٩٧؛ السواح، **مغامرة العقل الأولى**، دمشق ١٩٩٣، ص ٢٦٩.

(٤١) السواح، **لغز عشتار**، المصدر السابق، ص ٦٩-٧٠.

شعلة النار المقدسة في المعابد. وكانت كبيرة الكاهنات التي تمثّل الإلهة وباقي كاهنات المعبد، مكرَّسات على الدوام لممارسة البغاء المقدس. كانت طقوس الخصوبة تجري في مطلع كل سنة جديدة حيث تنام عشتار بصحبة تموز، وبذلك يستعيد الملك بهذا الزواج المقدس الاتحاد مع الإلهة (كاهنة المعبد) في حجرة سرية حيث سرير الإلهة. وبهذا الاتحاد الإلهي، تتم خصوبة الأرض، إذ عندما تتحد ننليل مع إنليل[٤٢] يبدأ انهمار المطر ويعيد العالم ولادة نفسه من جديد، كلما تمَّ اتحاد الزوجين، الذي يعيد ولادة السنة، ويعم الخصب والوفرة والسعادة.

تقول أسطورة سومرية تصف الزواج المقدس:

الملك يذهب رافع الرأس إلى الحضن المقدَّس،
يذهب رافع الرأس إلى حضن إنانا المقدس،
الملك الآتي ورأسه مرفوع،
آتٍ إلى مليكتي ورأسه مرفوع،
يضم بغي الإله آن المقدسة[٤٣].

ويرتبط الفكر الأسطوري بحركة الحياة وحركة الآلهة والطبيعة وبكل ما يجري على مسرح الحياة، وبخاصة حركة الشمس والقمر والفصول الأربعة والدورة الزراعية، مثلما يرتبط بالطاقة الجنسية، ليس كمتعة ونشاط إنساني طبيعي فحسب، بل كطقس إلهي يربط الإنسان بالكون والخصوبة واستمرار الحياة على الأرض. وقد تركت لنا الحضارات القديمة أعمالاً فنية عديدة، منذ العصر الحجري في الألف التاسع قبل الميلاد، دلت على قدسية الجنس وقيمته الدينية التي ارتبطت بمعتقدات الناس في ذلك العصر، باعتباره قوة كونية ومنبعاً فياضاً من طاقة لا تنتهي، كما الحياة. وعلى ضوء ذلك، يمكننا فهم معنى البغاء المقدس وهدفه، خصوصاً إذا كان ممارسة بين أطراف لا يجمعهم رابط شخصي ولا تحركهم دوافع محددة تتعلق

(٤٢) الربيعو، تركي علي، **العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية**، بيروت ١٩٩٥، ص٩٠-٩١.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٩١.

برغبة فردية لشخص معين بعينه، أو تتعلق بالإنجاب وتكوين الأسرة، وإنما ممارسة جنسية مكرّسة لمنبع الطاقة الكونية ومستسلمة له ومنفعلة به وذائبة فيه.

وفي بابل، كان على كل امرأة أن تستسلم في معبد عشتار المقدس لأول غريب يطلبها وتأخذ منه أجراً رمزياً غير محدَّد تسلمه إلى الهيكل هبةً منها لإلهة الحب، وتوكيداً على انعدام الأهداف الفردية(٤٤).

وكانت عشتار هي البغيّ المقدَّسة الأولى، والإلهة التي تُستمد منها قوة الإخصاب ووفرة المحصولات الزراعية لذلك العام.

وكانت طقوس الزواج المقدس تجري على شكل مسرحية يجري فيها حوار شعري تقوم فيها الكاهنة التي تُنذَر للإلهة إنانا بغناء شعري تتغزل فيه بأنوثتها، ثم يرد عليها الملك بأشعار مماثلة يتغزل فيها. وبعد إجراء هذه الطقوس الدينية تُزَف له.

والحال، أن هذه الطقوس الدينية إنما تُعبِّر عن أهمية الطاقة الجنسية الشاملة التي لا ترتبط بموضوع محدَّد ولا تنغمس في الفعل الجنسي الدائم إلاَّ على مستوى الأسطورة، وتعكس نشاط تلك الطاقة الذي لا يهدأ لأن سكونه يعني همود العالم والحياة(٤٥).

تقول عشتار البابلية عن نفسها:

أنا العاهرة الحنون،

وأنا من يدفع الرجل إلى المرأة،

ويدفع المرأة إلى الرجل.

وفي أسطورة هبوط عشتار إلى العالم السفلي تقول:

بعد أن هبطت السيدة عشتار إلى الأرض الموعودة ونزلت إلى كورنوكي،

لم يركب ثور بقرة،

ولم يخصب رجل فتاة،

---

(٤٤) السواح، **لغز عشتار**، المصدر السابق، ص ١٨١.

(٤٥) السواح، المصدر نفسه، ص ١٨١.

نام الشاب في مخدعه الخاص،
ونامت الفتاة في صحبة رفيقاتها[٤٦].

حتى إذا صعدت عشتار إلى السماء العليا عادت الحياة ثانية مع الربيع وأينعت الأرض بالحب والزرع.

وفي إحدى التراتيل البابلية تكون عشتار سيدة الحب والخصوبة والجمال، فهي الفاتنة التي يضطرم جسدها بالحب والشهوة، وهي السيدة القوية المسيطرة، وأعظم الآلهة:

لكِ الحمد يا أرهب الإلهات جميعاً
لكِ الإجلال يا سيدة البشر وأعظم الآلهة
موشحة بالحب والمتعة،
تفيض طاقة وسحراً وشهوة
شفاهاً عذبة
وفي فمها الحياة...
بيدها مصائر الأشياء جميعاً
وفيها القوة والعظمة
إلهة حامية
وروح حارسة[٤٧].

وبقيت طقوس الجنس والبغاء المقدس مستمرة في معابد الخصب البابلية وتمارَس في أعياد الربيع. وكانت الكاهنات اللواتي يمارسن البغاء المقدس يحظين بالتقدير والاحترام، كما كان الملك الآكدي سرجون، في أواسط الألف الثالث قبل الميلاد، يفخر بأنه ابن بغيّ مقدسة[٤٨].

في تلك المرحلة، لم يكن هناك قانون يحدد العلاقات الجنسية، لأن المرأة لم

---

(٤٦) دالي، **أساطير من بلاد ما بين النهرين**، المصدر السابق، ص ١٩٦.
(٤٧) السواح، **لغز عشتار**، المصدر السابق، ص ١٨٢.
(٤٨) Grave, *New Larousse: Encyclopedia of Mythology, op. cit.*, p. 48.

تكن تريد إعطاء كل جمالها وفتنتها لرجل واحد، حيث كان الزواج يُعتبر انتهاكاً لقانون عشتار؛ سيدة الجنس الحر.

غير أن سلطة الرجل التي تطوَّرت في ما بعد، فرضت نظاماً جديداً استرضاءً للآلهة، وهو إعطاء الحرية الجنسية للفتيات قبل الزواج وفرض الإخلاص الزوجي عليهن بالقوة. وقد تمَّ تقليص حرية المرأة بالتدريج حتى تحولت إلى نوع من الكفّارة الدينية التي تقدمها المرأة لقاء زواجها برجل واحد، وصارت هذه الكفارة تقدَّم مرة واحدة في العمر في معابد الأم الكبرى، كشرط لصحة الزواج. وبعد ذلك، أُعفيت عامة النساء من تقديم هذه الكفّارة. وصار البغاء المقدس في المعابد وقفاً على البغايا المقدَّسات اللواتي كن يمارسن الجنس نيابة عن كل النساء، وأخذت المرأة تقدم شَعرها بدلاً عن جسدها كفَّارةً في المعابد.

وقد شاعت طقوس البغاء المقدس في جميع أرجاء الشرق القديم. فقد ذكر هيرودوت أن الفينيقيين كانوا أول من أوجد معابد أفروديت، حيث كان على كل فتاة أن تخدم في المعبد كبغي مقدسة تعطي جسدها للغرباء فترة من الزمن قبل الزواج. وكانت طقوس الجنس المقدَّس تمارَس بجو ديني بعيداً عن أي مظهر من مظاهر الدعارة الرخيصة أو إرضاءً لميل شخصي.

ويعتقد بعض المؤرخين أن الامبراطور البيزنطي قسطنطين هو الذي ألغى البغاء المقدس في بعلبك بلبنان وهدم معبد عشتار وبنى فوقه كنيسة(٤٩).

وفي أرمينيا، كانت العلائلات النبيلة تقدم بناتها للخدمة كبغايا مقدسات في معبد أناتيس، إلهة الخصب، حين يبقين هناك فترة معيَّنة قبل الزواج. وعند عودتهن إلى بيوتهن يتقدم لخطبتهن أكابر القوم(٥٠).

وكذلك في بابل، لم يستطع الرجل، حتى فترة متأخرة جداً من التاريخ، أن يضع تحت وصايته حياة المرأة الجنسية قبل الزواج. وكانت بكارة الفتاة ملكاً للإلهة عشتار وليس لزوجها المقبل، وكانت المرأة تهب عذريتها في المعبد حيث تمارس

---

(٤٩) Bachofen, *Mutterrecht, op. cit.*, s. 94.

(٥٠) Frazer, J., *The Golden Bough, op. cit.*, ch xxxi.

الجنس المقدس تحت رعاية الإلهة قبل أن تلتزم بالحياة الزوجية.

أما في فينيقيا، فقد جعل هليوبوليس كل النساء مشاعات لكل الرجال، ولن يكون من ذلك أي تمييز لا لأب ولا لأولاده. وقد بقي تشريع هليوبوليس قائماً حتى القرن الرابع بعد المسيح، في حين كانت كورنثة في اليونان القديمة بكاملها مكرسة للبغايا المقدسات.

ويذكر كامبي أن معابد عشتار وعشتروت وأفروديت وعشتارتة كانت مبنيّة على شكل أديرة مقسَّمة إلى حجرات، ولكنها كانت عالماً مغلقاً، تفصل بين حجراته جدران من الحجارة، وتدير المعبد ربة، هي روح هذا العالم ومركزه. ومن الجدير بالذكر، أن معبد الإسكندرية كان يتألف من ١٤٠٠ حجرة. وغالباً ما كانت البيوت المقدسة موحَّدة في شكلها وبنائها وتخطيطها. فالباب من النحاس الأحمر، وعليه قضيب على شكل مطرقة وهي تطرق على قاعدة بارزة في شكل عضو أنثوي. وقد نُقش تحتهما اسم البغيّ المقدسة. ومن كل جانب من الباب، تُفتح غرفتان من دون جدار من جانب الحديقة. ومن الجانب الآخر، مكان تظهر فيه امرأة جالسة على منصة عالية. وفي الوسط مسبح بشكل بيضاوي تحيط به باحة ذات أعمدة من الرخام. وفي العمق من المكان كان يرتفع المذبح المصنوع من الغرانيت الوردي.

وكانت الفتيات الأكثر جمالاً يأتين من ممالك آسيا. وكان الكهنة يختارون منهن مئة عذراء لخدمة الفردوس المقدس. كان من بينهنَّ الآيبريات والأفريقيات والقرطاجيات ومن اليهود والكريتواز وبابل وخليج اللؤلؤ، وغيرهن. وكان بعضهن يدخلن إلى المعبد ولا يخرجن منه أبداً إلاً عند الشيخوخة. وكن يقدمن إلى المعبد نصف ما يحصلن عليه من نقود، بينما كان الباقي يكفي لطعامهن وعطورهن وأمورهن الأخرى(٥١).

ويبدو أن الأمر لا يوحي بكونه موضوع تجارة أو مثل بيع صكوك الغفران في القرون الوسطى من قِبَل الكنيسة، بل كان الموضوع يتعلق فعلاً بوظيفة دينية. فـ«البغاء المقدس يتطلب توجيهاً ربانياً ودعوة رسمية من الرب لخدمته». وكان

---

(٥١) كامبي، المصدر السابق، ٣٦.

للبغايا المقدسات الاحترام والتقدير نفساهما اللذان يكنُّهما المرء للمرشدين المتدينين اليوم. حتى إن الملوك والأمراء كانوا لا يرفضون تكريس بناتهم لخدمة الرب. وعلى سبيل المثال، فإن نابونيد ملك بابل، جعل ابنته إحدى الباغيات لمردوخ. وكان سينيراس، ملك قبرص، أسس البغاء من أجل جمع الأموال الضرورية لبناء الأهرامات، وترك بناته يمارسن البغاء.

وكانت بعض المعابد تشتري إماءً ليعملن في البغاء، في حين كانت بعض النساء يتوجهن إلى هذه المعابد لإكمال نذر عليهن. وكانت العائلات من الطبقة العليا في الهند تعتبر البغاء عملاً مشرفاً، وتترك بناتها في استقبال المؤمنين في المعابد(٥٢).

العائلة وقانون الأحوال الشخصية في بابل

خلَّفت لنا حضارات وادي الرافدين تشريعات بخصوص علاقة الرجل بالمرأة تمثَّلت بقوانين الأسرة السومرية الأولى والقوانين السومرية للأسرة الثانية التي سبقت مسلَّة حامورابي المتطورة قياساً بالشرائع القديمة التي سبقت الأديان السماوية. وكان من أهمها قانون الملك لبث عشتار وقانون دويلة أشنونا، اللذان نظما قواعد الزواج والطلاق والميراث، وما يتعلق بحقوق الزوجة والأم والخليلة، وغيرها من التشريعات التي تسند إلى إله العدل. وقد دُوِّنت هذه التشريعات على ألواح أثرية وكُتبت باللغتين السومرية والآشورية(٥٣).

أما قوانين حامورابي (١٧٩٢-١٧٥٠ق.م.) المشهورة التي سنَّها ودوَّنها فوق مسلَّته المعروفة، فتُعتبر أول القوانين التي حددت الحقوق والواجبات في بابل. وقد شبهت مسلَّةُ حامورابي المرأةَ بالأرض وأنها رمز الخصوبة ومثال الرحمة والحنان. وقد قُدِّست المرأةَ لأنها مثَّلت الأم الرحوم. وقد جاءت الرحمة من كلمة الرَّحِم، مع جميع مشتقاتها التي تؤكد على العلاقة بين الإخصاب والإنجاب والخلق.

والمجتمع البابلي طبقي يتكوَّن من الطبقة الحاكمة التي تتألف من رجال الدين

---

(٥٢) كامبي، المصدر السابق، ص ٣٨-٤٠.

(٥٣) الناهي، صلاح الدين، «تعليقات على قوانين العراق القديم»، مجلة سومر، العدد الخامس، بغداد ١٩٤٩.

(الكهنة) والفئات البيروقراطية والعسكرية، ومن الطبقة المحكومة التي تتألف من فئات العبيد. وهذا التقسيم الطبقي يؤكد وجود التمايز الاجتماعي الذي استمر حتى العصر الآشوري أيضاً. وكانت طبقة العبيد الأوسع عدداً تُعرف بأسماء أسيادها، وتفتقر إلى الكثير من الحقوق التي تتمتع بها الطبقة الأخرى. ومع ذلك، فهناك بعض الفروق التي تميز هذه الطبقة عن طبقة العبيد في القانون الروماني. فقد كان بإمكان العبيد أن يدخلوا في معاملات تجارية أو أن يستدينوا النقود لابتياع حريتهم. وإذا تزوج عبد أو أَمَة شخصاً حراً يصبح الأبناء أحراراً. ولذلك، يقول علماء التاريخ القديم بأن «العبيد في العراقِ القديم لم يكونوا يُعتبرون في صنف الأشياء وإنما من الأناس»[٥٤].

وقد انعكس التمايز الطبقي والاجتماعي على العلاقات الزوجية حيث اعتُبرت المرأة، في عصر الحكومات المركزية والامبراطوريات من حيث مركزها الاجتماعي، أقلَّ بكثير من الرجل. فلم يكن لها حقوق زوجية كما الرجل، وإنما كان عليها واجبات والتزامات وخدمات مقابل حقوق متميّزة للرجل في الحياة الزوجية. ففي حالة الخيانة الزوجية تنص «المادة ١٢٠» على الحكم بالموت رمياً بالنهر على المرأة التي يُقبَض عليها في حالة خيانة زوجية مع رجل آخر، ولكن «المادة ١٤١» تمنح الزوج حق العفو عن زوجته على أن تصبح كإحدى إماء زوجها. وفي حالة الخصام بين الزوجين وامتناع الزوجة عن القيام بمعاشرة زوجها، فإن قضيتها تُعرَض أمام مجلس البلدية. فإذا كانت تقوم بواجباتها الزوجية وليس هناك ما تُلام عليه وكان زوجها يهملها كثيراً، فإن الزوجة تكون غير مذنبة وتستطيع أن تنفصل عن زوجها وتأخذ مهرها وتعود إلى منزلها. أما إذا ثبت سوء سلوك الزوجة وعدم محافظتها على شرفها، فتُقتل برميها في الماء. ولكن إذا ثبت أن الخصام سببه الزوج فلا يعاقبه مجلس الولاية.

ومن أشكال التميز الطبقي، أن القوانين البابلية كانت تعطي الرجل الحق في أن يرهن زوجته لقاء دَين عالق به، وتصبح بذلك سلعة لا إنسانيةَ لها.

---

(٥٤) الخطيب، المصدر السابق، ص ٥٨.

وكانت العائلة هي النواة الأساسية في المجتمع السومري، والزواج يُقرَّر من قِبَل الوالدين ويتم الاعتراف بالخطوبة رسمياً، وشرعياً بعد أن يقدّم الزوج هدية (مهراً) إلى أبيها. وكانت الخطبة تُثبَّت بعقد يدوَّن على لوح طيني. ويجهز الخطيب بيت الزوجية بجهاز يدعى شركتو، كما أن الزوجة تجلب جهازاً من بيت أبيها أيضاً، كما تجري الحال عندنا اليوم.

وكانت المرأة تتمتع ببعض الحقوق وفي مقدمتها أن تملك وتمارس عملاً وتُعتمَد كشاهدة(٥٥).

وتُعتبر العائلة البابلية عائلةً أبوية، أي أن للرجل فيها حقوقاً تفوق حقوق المرأة. ولكن هذه الامتيازات لم تصل إلى حد استعباد المرأة أو إخفاء دورها الاجتماعي والاقتصادي. فقد ضمن القانون البابلي للمرأة حقوقها الاجتماعية والاقتصادية قبل الزواج وبعده، بصورة لم تعرف المرأة له مثيلاً إلاّ مع مطلع العصر الحديث.

وتتطرق قوانين الأحوال الشخصية في العراق القديم إلى تعيين قواعد الالتزام للأركان الرئيسية في نظام العائلة وهي: الزواج والطلاق والإرث والتبني. وتُكتسب العقود القانونية المتعلقة بالأحوال الشخصية من التطبيق العملي لجوانب الالتزام في أشكال العلاقات العائلية، وأحياناً تقدم لنا تفصيلات تفوق المعلومات التي نستقيها من بنود القوانين(٥٦).

وتقتضي العادات في العراق القديم أن يتزوج الرجل بامرأة واحدة، ولكن يحق للرجل التسري بعدد غير محدود من الإماء. كما جرت العادة أن تدفع الزوجة العاقر بأمة من عندها لتكون لزوجها، بمعنى تعويض زوجها النقص من الأولاد. كما عرف العراقيون القدماء التزوج من الكاهنات أيضاً، وهو زواج ينشد الرجل من ورائه تحقيق مكاسب اجتماعية وربما اقتصادية، وذلك لأن الوظائف الكهنوتية كانت حكراً على بنات الطبقة الحاكمة من ملوك وأمراء وموظفين كبار. وقد اشتهرت بعض الكاهنات بالثروة الطائلة. وتجدر الإشارة إلى أن الكاهنات لم يُسمح لهن بالإنجاب.

---

(٥٥) الطعان، عبد الرضا، **الفكر السياسي في العراق القديم**، بغداد ١٩٨١، ص ١٩٨-١٩٩.
(٥٦) الهاشمي، رضا جواد، **نظام العائلة في العهد البابلي**، بغداد ١٩٧١، ص ٨٨

كما يكشف لنا قانون حامورابي أن بعض العبيد، وبصورة خاصة عبيد القصر، كان يحق لهم التزوج من بنات الأحرار، بالرغم من تبعية الأولاد لأبيهم. وفي حالة زواج العبد من حرة، فإن الأبناء ينتسبون إلى أمهم، ولا يحق للعبد الأب الادعاء بملكية أبناء زوجته الحرة.

وفي مقدمة الواجبات التي تُحاسَب عليها المرأة حساباً شديداً، واجبُ الحفاظ على الشرف والعفة وملازمة البيت، وعدم الإخلال بسمعة الزوج. وكانت عقوبة ذلك قاسية جداً تصل إلى الموت أو فقدانها حريتها وتحولها إلى أَمَة. ولكن القوانين البابلية منحت المرأة بعضاً من حقوق الرجل على زوجته، فكان عفاف الرجل جانباً من حقوق الزوجة على زوجها. فإذا ثبت إفراط الزوج بعفافه، تحكم المحكمة لها بالطلاق من دون أن تخسر حقوقها المالية، علماً بأن عقوبة المرأة، في حالة إثبات التهمة نفسها عليها، هي الموت(٥٧).

ويُعتبر فسخ العلاقة الزوجية القانونية والاجتماعية التي تربط المرأة بالرجل طلاقاً، وهذا يعني حق المرأة بطلب الطلاق من زوجها. وحينما تقول المرأة لزوجها «أنت لست زوجي»، و«سوف لن تأخذني» أو امتنعت عنه، فيُعتبر ذلك تمرداً على حقوق الزوج وإخلالاً بشروط عقد الزواج. ومن مثل هذه الحالات تكون العقوبة صارمة تصل إلى الموت.

غير أن من حق الرجل تطليق زوجته العاقر، ولكن عليه معاملتها بالحسنى، ويلزم الرجل بدفع مهرها أو نقود لطلاقها. وكذلك في حالات مرض الزوجة مرضاً لا تشفى منه يمنعها من تأدية واجباتها البيتية أو الزوجية(٥٨).

وقد وردت في شريعة أشنونا التي سبقت شريعة حامورابي، مادة ناقصة يُستدل منها كما يقول علي الشوك، أن الطلاق جائز، ولكنه من أبغض الأمور(٥٩).

---

(٥٧) الهاشمي، **نظام العائلة في العهد البابلي**، المصدر السابق، ص ٩٠

(٥٨) الهاشمي، المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٥٩) الشوك، علي، «رجال ونساء: المرأة وأحوالها الشخصية في المجتمعات القديمة»، **أبواب**، العدد ١٠، بيروت، ١٩٩٦، ص ٥١.

تبدأ المواد التي تخص الأحوال الشخصية من شريعة حامورابي من «المادة ١٢٨» التي تنصّ على «أن الرجل الذي يأخذ امرأة للزواج ولا يحرر لها عقداً بذلك، فهذه المرأة ليست زوجته».

ومن الملاحَظ أنه بالرغم من دعوى الملوك المشرعين أنهم يصدرون قوانينهم بأوامر إلهية، لكن تحليل فقراتها يكشف بوضوح علاقاتها بأرض الواقع والتجربة الحياتية الغنية لسكان وادي الرافدين القديم، كما أن عقود الزواج وغيرها تُوقَّع بعد تسجيلها في غلاف من الطين، بعد أن تُدوَّن فيه شروط الزواج أو الطلاق وتبعاتها الاجتماعية والاقتصادية حتى يكون بالمستطاع الرجوع إليها في حالة وقوع خلاف بين طرفي التقاعد، وعدم التمكن من فض الخلاف الناشب بين الطرفين ثم اللجوء عادة إلى المحكمة التي يحق لها فقط كسر غلاف العقد وإخراجه، والذي يكون بمثابة النسخة الأصلية ودراسة شروط العقد. وإذا كُسر العقد من قبل غير أعضاء المحكمة يُعَدُّ العقد مزوَّراً ويعرِّض الفاعل للاتهام[٦٠].

وتنصُّ «المادة ١٣١» على أنه إذا اتهم زوجٌ زوجتَه بالخيانة الزوجية ولكنها لم تُضبَط متلبسة بتهمة الزنى مع رجل آخر، فعليها أن تؤدي اليمين أمام الإله وتعود إلى منزلها.

وتنصّ «المادة ١٣٤» و«المادة ١٣٥» على أنه إذا وقع الزوج في الأسر ولم يكن ثمّة ما يسد رمق الزوجة، فبوسعها أن تدخل منزل رجل آخر ـ أي تتزوجه ـ، من دون أن تُلام على ذلك. ولكن في حالة عودة الزوج الأول إلى بيته، من الأَسر، فعلى المرأة أن تعود إلى زوجها الأول، بينما يلتحق أطفالها بأبيهم.

أما «المادة ١٣٨» فتنص على أنه إذا أراد زوج أن يطلق زوجته إذا كانت عاقراً، فعليه أن يقدم لها مالاً يعادل حق الزواج، وأن يسترجع مهرها الذي قدمه لها عند الزواج.

وتنصُّ «المادة ١٤١» على أنه إذا أرادت الزوجة أن تمارس التجارة أو أي عمل

(٦٠) الهاشمي، رضا جواد، «القانون والأحوال الشخصية»، في: **حضارة العراق**، ج ٢، بغداد ١٩٨٥، ص ٦٨-٧٠.

آخر، وإذا أهملت بيتها وأذلت زوجها، وثم أُثبت ذلك، فبوسع الزوج أن يطلق زوجته من دون مقابل، وبوسع الزوج أن يتزوج بامرأة أخرى، إلى جانب زوجته الأولى التي ستصبح بمثابة خادمة عنده(٦١).

وقد حرّمت شريعة حامورابي ممارسة الجنس مع الأم والبنت. ويُطرَد الأب من المدينة إذا مارس الجنس مع ابنته، ويُحرَق الولد مع أمه إذا مارسا الجنس معاً.

أما في الشريعة الآشورية، فإذا تعرضت زوجة رجل في الطريق من قِبَل رجل آخر ودافعت عن نفسها، ثم اغتصبها بالقوة، فعقوبته القتل من دون أن تتعرض المرأة لملامة.

وتنصّ «المادة ٣٧» على أنه إذا أراد رجل أن يطلّق زوجته بناء على رغبته، فبوسعه عمل ذلك، شرط أن يدفع لها ما يقابل ذلك(٦٢).

التحوّل من النظام الأمومي إلى النظام الأبوي في وادي الرافدين

مراحل التحوّل

منذ اكتشاف الإنسان الزراعةَ والاستقرار في الأرض، أصبحت عشتار إلهة الربيع والخصوبة والخضرة. وقد تزامن نزولها إلى العالم السفلي مع موت النباتات في الخريف، ثم عودة الحياة إليها في الربيع حيّة وقوية ومتجددة. وتصف الأسطورة هبوط عشتار إلى العالم السفلي لترقد هناك طوال فصل الشتاء. غير أنها تستيقظ مع إطلالة الربيع وتنتفض من سباتها لتلون الأرض بالخضرة والنباتات والحياة، وتتحول عشتار إلى إلهة للطبيعة ورمز للخصوبة.

وكان باخوفن قد ذكر في كتابه **حق الأم** أن الزراعة قامت على أكتاف الشعوب الأمومية، لأن الأنثى تقلّد الأرض وأن الزواج منذ أقدم الأزمنة إنما يمثّل علاقة زراعية بين الأم والأب وينعكس في الوقت ذاته في مبدأ الزراعة الذي يظهر في السنابل والحبوب، وهو المبدأ الذي رفع الأنثى إلى رمز مقدس(٦٣).

---

(٦١) الشوك، المصدر السابق، ص ٥٤

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٥٥-٥٦.

(٦٣) Bachofen, *Das Mutterrecht*, s. 33.

ومثلما كان سر الزراعة والخصوبة بيد عشتار، كان سر النار المقدسة بيدها أيضاً، حيث كانت عشتار أول من بذر حبة القمح في التراب، وأول من صنع الجرار الفخارية وجمع فيها الحبوب وحفظها، وأول من اكتشف سر النار المقدسة واستخدمها. ففي الأساطير القديمة، استطاعت عشتار معرفة القوة القمرية المخصبة وإخراجها من مكمنها في أغصان الشجرة، وحافظت على شعلتها باستمرار. ويعتقد كثير من الشعوب أن شعلة النار جاءت بها امرأة إلى الأرض بعد أن سرقتها من القمر(٦٤).

غير أن عشتار، إلهة الطبيعة، انقسمت في عصر الزراعة إلى نوعين من الآلهة: إلهة الطبيعة البكر، بغاباتها وأحراجها وبراريها الوحشية وحيواناتها السائبة؛ وإلهة الطبيعة المدجنة بحقولها وبساتينها وحيواناتها الأليفة. وبعد انقسام عشتار إلى إلهة الطبيعة البكر وإلهة الطبيعة المدجنة، انقسمت روحها أيضاً إلى إلهة الغاب والبراري، العذراء الجميلة التي مثّلت صورة «الأم الكبرى» ومركز الحياة والطبيعة ورمز الخصوبة والعطاء؛ وإلى عشتار الزراعة والاستقرار والتمدن، حيث بدأت فيها السلطة بالانتقال إلى الرجل بالتدريج وانهيار نظام الأمومة.

ويعتقد بعض الأنثروبولوجيين أن التحول من النظام الأمومي إلى النظام الأبوي، كان قد مرّ بأربع مراحل. ففي المرحلة الأولى عبدت الشعوب الزراعية القمر، باعتباره رمزاً للإلهة الأم. وفي المرحلة الثانية ظهر الإله الأب، الذكر أو المذكر، الذي تمثّل بأيام الأسبوع السبعة عند السومريين وكذلك عند أغلب المجتمعات الزراعية القديمة. وفي تلك المرحلة، تزوجت الإلهة الأم بمخلوق وهمي ـ سماوي، وأصبحت جميع القبائل مرتبطة بواحدة من القوى السبع للكواكب السيارة السبعة. وتنعكس هذه الأسطورة في الزواج السنوي المقدس حيث يقوم الكهنة بقتل طوطم الإلهة القمرية باعتباره تجسيداً بشرياً للإله الذي هو الملك زوج الإلهة القمرية الأم. وقد مرَّت كثير من القبائل اليونانية والإيجية والليبية وغيرها بهذه المرحلة. كما أراق المصريون دم الملك الإلهي الذبيح ونثروا رماده في الأرض قبل شقها بالمحاريث؛

---

(٦٤) السواح، **لغز عشتار**، المصدر السابق، ص ١٢٨.

أي في موسم الربيع والحرث والزرع. وكان الرماد المتخلف من حرق جثمان الملك الإلهي المذبوح يوزَّع على أقاليم مصر بالتساوي. كما كان الحيثيون ورثةُ التراث السومري والبابلي، ينثرون دم الملك الضحية على الأرض قبل موعد شق الأرض بالمحاريث، مثل جيرانهم المصريين القدماء. أما المرحلة الثالثة فيصبح فيها عشيق الإلهة الأم ملكاً، باعتباره ممثلاً للإله الذكر ـ القمر. وقد ظهر ذلك في إله الفينيقيين بعل، حيث كان الفينيقيون في الشام وفلسطين يضحون بقتل طفل صغير كل سنة بديلاً عن الملك. وفي المرحلة الرابعة، تضخمت قوة الملك واكتسب قوة الملوك المحليين الذين يعبدون القمر، كما تقمص في الأخير قوةَ القمر واتخذ من نفسه ملكاً شمسياً في مصر القديمة، وواصل زواجه السنوي المقدَّس محرِّراً نفسه شيئاً فشيئاً من الاعتماد على القمر، وبذلك سلب الإلهة القمرية سلطتها، «فكان يرتدي ملابس نسائية ويضع أثداء صناعية ممثِّلاً الملكة»[(٦٥)].

في تلك المرحلة، حلَّ الزواج الأبوي بدلاً من الزواج الأمومي، وأخذ الناس يسمون أبناءهم بأسماء آبائهم بدلاً من أمهاتهم، وحلّ بالتالي التقويم الشمسي بدلاً من التقويم القمري، وأصبحت السنة ٣٦٥ بدلاً من ٣٦٠ يوماً. وقد أدى انهيار نظام الأمومة إلى ارتفاع مكانة الرجل وسيادة الثقافة الأبوية. وبارتفاع مكانة الرجل، غلبت الشمسُ القمرَ، وراح آلهة الشمس يبنون أمجادهم الجديدة على أنقاض نظام الأمومة بعد صراع طويل مع سيدة العتمة (الأرض) وابنها سيد النور (القمر).

وتصوَّر إحدى الأساطير البابلية مقتل الأم تيامة على يد مردوخ الذي جاء على صورة تنين رهيب. وفي «ملحمة جلجامش» البابلية، يُقتل تنينُ غابة عشتار من قبل جلجامش وصديقه أنكيدو. كل هذه الأساطير الذكورية تعبّر عن مرحلة تفكك العصر الأمومي وصعود العصر الذكوري وإرساء دعائم المجتمع الأبوي. وقد تحولت الأساطير القمرية إلى أساطير شمسية، وأخذ الآلهة الذكور صفات الآلهة القمرية وخصائصها، وكذلك صلاحياتها، مثلما تحولت بعض الآلهة القمرية إلى شمسية في بابل.

(٦٥) عبد الحكيم، المصدر السابق، ص ٩٦-٩٧.

فمردوخ مثلاً لم يكن سوى سيد آلهة بابل الذي كان في الأصل الإله القمري بعل، وأصبح إله الشمس. كما لم تعد عشتار تجسيداً للقمر وإنما صار القمر تجسيداً لإله مذكر هو سن. ومنذ ذلك الوقت، أخذ البابليون يطلقون اسم عشتار على كوكب الزهرة بدل القمر، مثلما أطلق الكنعانيون اسم عشتارت أو عشتروت، واليونانيون اسم أفروديت، والرومان اسم فينوس على الزهرة.

وقد ارتبط كوكب الزهرة بالأم الكبرى في الجزيرة العربية قبل الإسلام. وكان العرب يعبدونها ويطلقون عليها العزى، التي من صفاتها جلب الحظ السعيد وإشاعة السرور والسعادة، ونسبوا إليها الحب والعشق، وأطلقوا عليها «كوكب الحس»[٦٦].

والعزى في اللغة البابلية تعني النار، وفي العبرية القوة والشدة، وهي نجم الصباح إنانا عند السومريين.

وتروي الأساطير العربية القديمة أن كوكب الزهرة كان امرأة جميلة وفاتنة تعيش على الأرض. وقد روى الطبري في قصة الملكين هاروت وماروت، أن الملائكة أخذت تشكو من فجور البشر وضلالهم، فأراد اللّه ابتلاء الملائكة فأرسل منهم ملكين هما هاروت وماروت وأنزلهما إلى الأرض ليأمرا بالمعروف وينهيا عن المنكر. غير أن امرأة فاتنة الجمال عرضت لهما، فراوداها عن نفسها، فأبت واشترطت عليهما الخروج عن دينهما فامتنعا. ثم راوداها ثانية فاشترطت عليهما ارتكاب إحدى معاصٍ ثلاث، فإما عبادة الأوثان، أو قتل النفس، أو شرب الخمر، فاختارا شرب الخمر، فسقتهما حتى سكرا وواقعاها. وفي تلك الأثناء مرَّ رجل فخافا افتضاح أمرهما، فقتلاه. وعندما أرادا العودة إلى السماء لم يستطيعا، فطلبت منهما المرأة تعليمها الكلام الذي يصعدان به إلى السماء ففعلا، وعند صعودهما إلى السماء بقيت معلّقة هناك، وأصبحت على هيئة كوكب الزهرة[٦٧].

كما اعتقد العرب قبل الإسلام، أن كوكب الزهرة هو امرأة بغي مُسخت نجماً وكان اسمها أناهيد. وجاء في السيرة أن أساف بن يعلى ونائلة بنت زيد كانا رجلاً

---

(٦٦) الطبري، تفسير «سورة البقرة»، «الآية ١٠٢»، عن السواح، ص ٩٨-٩٩.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٩٩.

وامرأة من جُرهم، فأثم بها في الكعبة فمسخهما اللّه حجرين. وعن القزويني، أن الصفا والمروة كانا اسمي رجل وامرأة فأثما في الكعبة فمسخهما اللّه حجرين، فوضع كلاًّ منهما على الحجر المسمى باسمه حتى يعتبر الناس بهما. ثم أتى عمر بن لحي ونصّب الصفا صنماً يقال له «نهيك مجاور الريح»، ونصب على المروة صنماً يُقال له «مطعم الطير»[٦٨].

بدايات التحوُّل في بلاد الرافدين

بدأ موقع المرأة يتزعزع مع ظهور المدن وتطوُّر الكتابة وتشكيل التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الجديدة، وهو ما مكَّن من انتقال السلطة إلى الرجل وتكوين دولة المدينة والنظام السياسي المركزي الجديد.

بدأت بوادر تطوُّر مكانة الرجل وانحسار مكانة المرأة عندما غدت الإلهة الكبرى للعصر النيوليتي نفسها إحدى إلهات المجتمع وليست الإلهةَ الأولى والوحيدة التي لا يشاركها في مكانتها وسلطتها أحد، ومن ثم عندما أخذ ابنها يشاركها في السلطة وتتنازل عن بقية سلطتها إلى الآلهة الذكور بالتدريج.

ويشير الأنثروبولوجيون إلى أن الصراع بين البداوة والحضارة وبين القبائل البائدة والقبائل الباقية، بصورة عامة، إنما يمثِّل صراعاً حضارياً موغلاً في القِدَم، متبوعاً بانقلاب أبوي نقل السلطة من الأم إلى الأب. كما أن تحول القبائل القديمة من النظام الأمومي إلى النظام الأبوي، كان قد مرَّ بأربع مراحل أو أطوار. ففي أغلب المجتمعات القديمة، عبد الناس القمر كأسمى الآلهة وأطلقوا عليها نجماً وهلالاً عند الساميين، ولعبت الآلهة دوراً هاماً في قيادة الجماعات والانتقال بها إلى مرحلة جديدة أعلى. وكانت الإلهة الكبرى هي الكاهنة والقاضية والأم الأصل. وفي المرحلة الثانية، تم الانتقال التدريجي لظهور الإله الأب ـ الذكر ـ أو المذكر الذي تبنّى أيام الأسبوع السبعة عند السومريين وغيرهم من الشعوب. فقد تزوجت الإلهة الأم من مخلوق وهمي وأصبحت من نسلهما قبائل سبع ارتبطت كل واحدة منها

(٦٨) العطية، جليل، «تقريظ الجسد»، مجلة عيون، منشورات الجمل، العدد ٣، كولون ١٩٩٧، ص ١٣٥.

بكوكب من الكواكب السيارة السبعة. ويمثِّل الانتقال الثالث بأن عشيق الإلهة الأم أصبح ملكاً واحتُرم على اعتبار أنه الهيئة الذكرية «للإلة القمر»، كما ظهر في الإله الفينيقي بعل هامان. أما الانتقال الرابع فقد ظهر في تضخيم قوة الملك ومكانته، اللتين اكتسبهما من قوة الملوك المحليين الذين يعبدون القمر، باعتبار أن الملك الأب نفسه كان قد تقمص الإله القمر واتخذ من نفسه ملكاً شمسياً، كما في الديانة المصرية القديمة، حيث واصل الملك زواجه السنوي المقدس محرِّراً نفسه من الاعتماد على القمر، وكان يرتدي ملابس نسائية ويضع ثديين صناعيين، وبذلك سلب بالتدريج سلطة الإلهة القمرية ومكانتها الدينية العالية.

في هذه المرحلة، حلَّ الزواج الأبوي بدلاً من الزواج الأمومي، وأخذ الأولاد ينتسبون إلى خط أبيهم بدلاً من الانتساب إلى خط أمهم، وهو ما حدث في معظم المجتمعات القديمة. ومنذ ذلك التاريخ، حلَّ التقويم الشمسي بدلاً من التقويم القمري، وأصبحت السنة ٣٦٥ يوماً بدلاً من ٣٦٠ يوماً[٦٩].

ملحمة جلجامش: أول نموذج للتحوُّل

تحولت أساطير الأمومة إلى أساطير الأبوة لتنسجم مع العصر الجديد. ففي «ملحمة جلجامش»، تقع الإلهة الأم في حب البطل العائد من معركته المظفَّرة مع وحش الغابة، وتعرض عليه وصالها، وتعده بأن تعدَّ له مركبة من حجر اللازورد والذهب ليطوف بها في مدينة أورك. وسوف يجد في بيتها كل ما يريد. ثم رفعت عشتار الجميلة عينيها ورمقت جماله ونادته:

تعال يا جلجامش وكن حبيبي،
هبني ثمرتك أتمتعْ بها،
كن زوجي وأكون زوجتك،
سأعدُّ لك مركبة من اللازورد والذهب
عجلاتها من الذهب، وقرونها من البرونز

(٦٩) عبد الحكيم، المصدر السابق، ص ٩٦-٩٨.

وعندما تدخل بيتنا ستجد شذى الأرز يعبق فيه.
إذا دخلت بيتنا فستقبل يديك العتبة والدكة،
سينحني لك الملوك والحُكام والأمراء،
وسيقدمون لك الأتاوة من نتاج السهل والجبل.

ولكن جلجامش يفتح فاه مستغرباً هذه الدعوةَ الغريبة ويقول:

ماذا عليَّ أن أعطيكِ
وأي خير سأناله لو تزوجتكِ،
أنتِ ما أنتِ إلاّ الموقد الذي تخمد ناره في البرد
أنتِ كالباب الناقص لا يصد عاصفة ولا ريحاً
أنتَ قصر يتحطم داخله الأبطال. . .
أيٌّ من عشاقكِ من بقيتِ على حبه أبداً
وأيٌّ من رعاتكِ من رضيتِ عنه دائماً؟
تعالي أقصَّ عليك مآسي عشاقكِ
من أجل تموز، حبيبِ صِباكِ
قد قضيتِ طير الشقراق المرقش
ولكنك ضربته بعصاكِ وكسرتِ جناحيه،
وأحببتِ الأسد، الكامل القوة
ولكنكِ حفرت للإيقاع به سبع وسبع حفر
وأحببتِ الحصان، المجلي، في البراز والسباق
ولكنكِ سلَّطتِ عليه السوط والمهماز والسير
وحكمتِ عليه بالعَدْوِ شوطاً سبع ساعات مضاعفة
وقضيتِ عليه ألاّ يَرِدَ الماء إلاّ بعد أن يعكره
وأحببتِ راعي القطيع، الذي لم ينقطع يقدِّم لك أكداس الخبز
وينحر الجِداء لك كل يوم،

ولكنكِ ضربته بعصاك ومسخته ذئباً.
ثم أحببتِ إيشولنو: بستانيَّ أبيكِ
الذي كان يحمل إليك السلال الملأى بالتمر بلا انقطاع
وجعل مائدتكِ عامرة بالوفير من الطعام كل يوم.
ولكنكِ رفعت إليه عينيكِ فراودتِه وقلتِ له:
تعال إليَّ يا حبيبي إيشولنو ودعنا نَذُقْ متعة رجولتك
مُدَّ يدك والمسْ مفاتن جسمي.
فقال لكِ إيشولنو:
ماذا تبغين مني؟
ألم تخبز أمي فآكل منها، حتى آكل طعام اللعنة والعار؟
ولما سمعتِ كلامه هذا ضربتِهِ بعصاكِ
ومسختِهِ ضفدعاً
وجعلته يعيش في عذاب مقيم
فإذا ما أحببتني فستجعلين مصيري مثل هؤلاء؟

ولما سمعت عشتار هذا الكلام، استشاطت غيظاً وغضباً وعرجت إلى السماء تشتكي جلجامش لأبيها آنو. لكنها لا تجد آذاناً صاغية، فهي التي تحرشت بجلجامش، وهو ما دفعه إلى أن يعدد مثالبها، ولكنها ألحت في طلبها، فخلق لها أبوها ثوراً سماوياً ليثأر لها من جلجامش. غير أن جلجامش وصديقه أنكيدو يقتلان الثور السماوي، ويقذفه جلجامش في وجهها لإهانتها:

صعدت عشتار ومثلت أمام أبيها آنو
وفي حضرة أمها أنتمُ جرت دموعُها وقالت:
يا أبي، إن جلجامش سبَّني وأهانني
لقد عدَّد جلجامش مثالبي وعاري وفحشائي،
فتح آنو فاه وقال لعشتار الجليلة:
ألم تكوني السبب،

ألم تتحرشي بجلجامش الملك مخيف النمرة.
ففتحت عشتار فاها وقالت لآنو أبيها:
اخلقْ لي يا أبتي ثوراً سماوياً...
هبط الثور السماوي وأخذ ينشر الرعب والفزع
ولكن أنكيدو صد هجومه
وجلجامش، مثل قصاب ماهر،
طعن الثور السماوي طعنة قاتلة.

وخرج جلجامش منتصراً وهو يخاطب المغنين والطبَّالة:
من الأزهى بين الأبطال
ومن الأمجد بين الأبطال...[٧٠].

أما عشتار، فلم تجد في الدرب من يواسيها ويُفرح قلبها.

ماذا يعني هذا؟ هل هو انتصار الرجل (جلجامش) على المرأة (عشتار)؟ وهل فقدت الإلهة الأم مكانتها وسلطتها الدينيتين؟ وتنتهي الأسطورة بما يلي:
الإله إنليل منح جلجامش البطولة والملوكية،
أما الحياة الخالدة فلا[٧١].

إن هذه الأسطورة ـ وغيرها ـ إنما تشكّل القاع التأريخي لتشكيل الأيديولوجيا الذكورية وتكوين المجتمع الأبوي[٧٢].

ويبدو لنا أن سومر كانت قد شهدت قبل بابل أولى بدايات الآلهة الذكور برئاسة إله السماء آنو الذي ادّعى لنفسه معظم خصائص الأم الكبرى، مع أن الطقوس والتراتيل الدينية بقيت حول الأم إنانا؛ ربة الطبيعة والخصوبة.

(٧٠) باقر، طه، **ملحمة كلكامش**، بغداد ١٩٨٠، ص ١٠٣-١١٦. ونشير هنا إلى أن طه باقر كتب على غلاف الكتاب كلكامش وفي نصوصه جلجامش؛ انظر أيضاً دالي، المصدر السابق، ص ١٠٤-١٠٧؛ والسواح، **لغز عشتار**، المصدر السابق، ص ١٨٢-١٨٣.
(٧١) باقر، طه، المصدر السابق، ص ١٨٥.
(٧٢) الربيعو، المصدر السابق، ص ١٤٨.

أما في بابل، فلم تعد الإلهة نمو بوصفها أصل الكون وأم الآلهة وخالقة الأشياء والأم الكبرى وربة الخصوبة والعطاء. ففي أسطورة الخلق البابلية، يخرج مردوخ، الإله الذكر، على الأم الكبرى، ويقرر إحلال نظام جديد محل نظام الأمومة القديم.

أسطورة التكوين البابلية

تُعتبر أسطورة التكوين البابلية من أهم المصادر الأساسية التي تعرّفنا إلى مكانة الإلهة الأم في بابل، وتسلّط الضوء على التحولات التي حدثت وأدّت في الأخير إلى ممارسة القتل من قبل الإله مردوخ ـ الذكر ـ على الإلهة الأم نمو أو تيامة بعد أن عقدوا اللواء لأشجع رجل فيهم وهو مردوخ الذي دخل في صراع مميت مع تيامة فقتلها، ثم قسَّم جسدها إلى نصفين، فرفع من نصف جسدها السماء، ومن نصف جسدها الآخر ثبّت الأرض، ثم أخذ تنظيم الكون من جديد[٧٣].

لا تعترف أسطورة التكوين البابلية بدور الأم الكبرى، بل تُخرجها من دائرتها وقواها الغيبية إلى حيّز الوجود، وتجعل لها دوراً سلبياً حيث تصبح مادة لفعل الإله الذكر مردوخ وليس مصدراً للخصوبة والخلق. وبهذا، يصبح قتل الأم، في هذه الأسطورة، تعبيراً عن رغبة الرجل الجامحة في الخروج من أحضان الطبيعة وسلطة المرأة ليكون سيد الحضارة الجديدة وسيد المجتمع الأبوي الجديد.

ولم تدم سلطة الأم طويلاً، وأخذ دورُها بالانحسار أمام قوة الرجل القاهر، كما يظهر في بطولة جلجامش، الذي مثَّل بداية نهاية مرحلة سلطة الأم.

وتصوِّر أسطورةُ الخلق البابلية، العلاقةَ المتوترة بين الآلهة الذكور والإلهة الأم الكبرى وانتصار الإله مردوخ، كنتيجة محتومة، لأن أقدم الآلهة أدى إلى ولادة الإله ـ البطل الأخير الذي يتغلب على قوى الشر والتشويش، ليسود النظام الكوني الجديد بمراكز عباداته وتقويمه الشمسي وآلهته السماوية، التي تتحرك وفق أنظمة صحيحة، حتى يستطيع الجنس البشري أن يكون في خدمة الآلهة. وتتصرف الآلهة بطريقة أخرى، فالآلهة الذكور يعقدون الاجتماعات ويختارون القادة في اجتماع

(٧٣) السواح، **لغز عشتار**، ص ٥٤.

يحضره الذكور فقط، ويُصدرون الأوامر والقرارات، بينما إناث الآلهة لا يقمن بأي دور في خلق العالم المتمدن ولا في خلق الجنس البشري بعد أن خسرت تيامة الحرب وحُسم الأمر لمردوخ لأن يُتوَّج ملكاً على بابل.

تقول الأسطورة:

في البدء لم يكن هناك سوى العماء، الذي يتكوّن من عنصرين إلهيين هما عنصر مذكّر هو أبسو، ويتمثل في المياه العذبة، والآخر عنصر مؤنث يُدعى تيامة ويتمثل بالمياه المالحة. ونتيجة لامتزاج المياه بعضها مع البعض الآخر، وُلِد الإله لحمو ولحامو ثم وُلِد بعدهما أنشار وكيشار اللذان ولدا الإله آنو، الذي صار إله السماء. وبعد تكاثر الآلهة وازدياد صخبهم، أخذوا ينظمون الكون ويديرون شؤونه وفق أهوائهم، في الوقت الذي كانت الآلهة القديمة تدبِّر لهم المكائد للقضاء عليهم. ولكن الآلهة اكتشفوا المؤامرة التي كانت تُدبَّر ضدهم فلاذوا بإله الحكمة أيا لإنقاذهم من الخطر المحدِق بهم. وعمل الإله أيا تعويذةً وألقاها على الإله أبسو مما سبب له سباتاً عميقاً ثم انقضّ عليه وقتله. وعندما سمعت زوجته الإلهة تيامة بنبأ مصرعه، ثار غضبها وراحت تهدده بالانتقام من قتله. وقد انقسم الآلهة إلى فريقين، واحد يوالي أبسو وآخر يوالي زوجته، وفريق من الآلهة الشباب.

ولم يجد فريق الشباب للوقوف أمام مخطط تيامة إلاَّ شنَّ الحرب ضدها وأن يجمعوا صفوفهم لمواجهتها وأن يختاروا الإله مردوخ، إله مدينة بابل، ليقود المعركة ضد تيامة وجيشها. وقد حسم إله الحكمة أيا الموقف فقتل أبسو زوج تيامة وطلب من ابنه مردوخ أن يتولى قيادة الآلهة في معركتها المصيرية. وهكذا أصبح مردوخ الإله القائد ومنقد الآلهة الفتية في صراعها من أجل الوجود. وعندما سمعت تيامة هذا الكلام غضبت وصاحت بوجه حبيبها بشدة وخرجت عن طورها غيظاً، وكبتت الشَّرَّ في أحشائها وقالت: «كيف يمكننا السماح بزوال ما خلقناه؟!»[٧٤].

(٧٤) دالي، **أساطير من بلاد ما بين النهرين**، المصدر السابق، ص ٢٨١-٢٨٢.

غير أن الناس ابتهجوا عندما أصبح مردوخ ملكاً على بابل وأعلنوا:

مردوخ هو الملك!
وقلدوه صولجاناً وعرشاً وضباط أركان،
قدموا له سلاحاً لا يُقاوَم
ليسحق العدو.
اذهب واقضِ على تيامة
ولتحمل الريح دماءَها لنا أخباراً سارة.

وبعد أن أحكم مردوخ قبضته على الآلهة الأسرى، عاد إلى تيامة وقال لها «تقدمي لنتبارز بمفردنا». وعندما سمعت تيامة الكلام أطلقت صيحة عالية بانفعال شديد، وارتعدت أوصالها وأخذت تلقي بلعناتها. غير أن آلهة الحرب كانوا يشحذون أسلحتهم حتى اصطدموا في العراك:

بسط السيد شباكه وطوقها بها
وأطلق ريح أمهولو في وجهها
وفتحت تيامة فمها لتبتلعها،
فدفع بريح أمهولو بقوة فلم تتمكن
حتى من إغلاق شفتيها
وانتفخت أحشاؤها بفعل الرياح العاتية،
وانقبضت أمعاؤها ففغرت فاهاً واسعاً.
فأطلق سهماً اخترق بطنها
وشطرها في الوسط وشق قلبها،
قهرها وأطفأ حياتها
رمى جثتها أرضاً ووقف فوقها
وعندما نحر تيامة القائدة،
بدَّدَ أفواجها وتبعثر مجلسها

أما الآلهة مساعدوها، الذين تقدموا
إلى جانبها،
فقد بدأوا يرتجفون، وذُعروا ولاذوا بالفرار.
ولكنهم كانوا محاصَرين، ولم يتمكنوا
من الفرار.
ثم أوثقهم وحطّم أسلحتهم،
ثم ألقى بهم في الشبّاك حيث قبعوا مشركين
وانكمشوا على أنفسهم مرتعدين،
يتملّكهم الأسى.

...

أما بالنسبة إلى لينكو، الذي كان مرةً الأعظم بينهم
فقد هزمه وحبسه بين الآلهة الموتى،
انتزع منه بقوة لوح الأقدار، وهوله ظلماً.
وختمه بخاتمه وضمه إلى صدره بشدة.

...

وبعد أن هزم وقتل أعداءه
وأعلن أن عدوه الخاضع قد أصبح عبداً له،
وأطلق صرخة انتشار المنتصرة
لتسود على العدو،
وبعد أن حقق رغبة نوديمُد،
المحارب مردوخ
أحكم قبضته على الآلهة الأسرى،
وعاد إلى تيامة التي أوقعها في الشرك
وداس السيد بقدميه على القسم الأسفل

من تيامة،
وحطَّم جمجمتها بقضيبه الشائك عديم الرحمة،
وقطع شرايين دمائها،
وجعل الريح الشمالية تحملها أنباءً سارة.
رآها آباؤه وهلّلوا،
وابتهجوا،
وتدبّروا أمرَ استقباله بالهدايا
وعطايا ترحيبهم.

أما بالنسبة إلى المخلوقات الأحد عشر الذين خلقتهم تيامة فقد حطَّم مردوخ أسلحتهم وأوثقهم عند قدميه.

وقد ابتهجت الآلهة وامتلأت قلوبها بالفرح به وعانقته وأقامت له استقبالاً، وألبسته تاجاً رائعاً، وأجلسته على العرش وبايعته قائلة:

أنت الأعظم إجلالاً بين الآلهة
فقرارك لا يدانيه شيء وأمرك هو أمر السماء
ومنذ هذا اليوم ستكون كلمتك ثابتة لا تتغيّر،
فمن شئت أن ترفع أو تخفض فأمره منوط بيديك.
أجل، ستكون كلمتك هي الصحيحة وسيكون قرارك معصوماً من الخطأ،
ولن يتخطّى حدودك أي من الآلهة. . .
يا مردوخ أنت بالحق من يثأر لنا،
ها نحن نبايعك على ملوكية الكون بأجمعه. . .
يا سيدنا أنقذ حياة من وضع ثقته بك
وعسى أن تزهق حياة كل إله اقترف المعصية.

وبعد أن تمَّت مبايعة مردوخ قائداً وإلهاً، قام من مجلسه وتناول قوسه وصولجانه ومضى يقود المعركة نيابة عن الآلهة الفتية، فجعل الرياح الأربع تتمركز

في أماكنها ثم أطلق الريح الشريرة والريح الدوارة والأعاصير والعواصف الهوجاء وكل الرياح التي لا نظير لها لتهيّج أحشاء تيامة، بعد أن شطرها إلى شطرين وأسر كل من كان معها من الآلهة، وعلى رأسها قائد قوادها كنكو، ثم ذبحوه ومزجوا دمه بالطين وخلقوا منه الإنسان.

وتنتهي الأسطورة بنسخ مردوخ للتعليمات السرّية التي تلاها الرجال الكبار ووضعها ليقرأها رجال المستقبل، ويُحيون أغنية مردوخ الذي تغلّب على تيامة وانتزع المُلك منها(٧٥).

إن الانتصار على تيامة ـ الأم ومشاركة جميع الرجال في جريمة قتلها، وهي التي كانت تمثّل السلطة الدينية والاجتماعية المهيمِنة، والتي كانت تهدد رجولتهم، وكذلك الرغبة الجماعية في القضاء عليها وعلى سلطتها، إنما تدلّ على تحرر الأبناء من سلطة أمهم، وبالتالي تحقيق تكامل شخصياتهم، وهو في الأخير نفي للحضور الأنثوي المخيف الذي هيمن على المجتمع القديم، وبداية لنهاية سلطة المرأة ومكانتها الدينية والاجتماعية في وادي الرافدين، ثم التحول المنطقي إلى عصر هيمنة الرجل ـ الأب، وبداية مرحلة جديدة تقوم على إرساء نظام كوني يُقصي الأنثى ـ الأم ويُحِلُّ الذكرَ ـ الرجل مكانها. هذا النظام الجديد الذي سيستمر منذ أواخر العصر البابلي والعصر الآشوري بكل وضوح، برغم استمرار عشتار بألوهيتها.

---

(٧٥) دالي، المصدر السابق، ص ٢٩٨-٣٠٠، ٣٠٩، ٣١٩-٣٢٢.

الفصل الرابع

وضعية المرأة في الغرب قديماً وحديثاً

مكانة المرأة في أوروبا قديماً

هناك محاولات عديدة لتأسيس نظرية اجتماعية تؤطِّر حقوق المرأة، تنطلق من حركات ومنظمات وجمعيات نسائية مختلفة هدفها الكشف عن وضعية المرأة ومكانتها المتدنية في المجتمع، مستخدمةً أساليبَ وطرائق متعددة لجمع معلومات ووثائق وأدلة للدفاع عن حالات الظلم والقمع والاستعباد التي تعرضت وما تزال تتعرض لها النساء في أوروبا وغيرها من أنحاء العالم، والتي ترتبط بالثقافة الذكورية التي أنتجت أفكاراً ومواقف اجتماعية وسياسية، وأفرزت قِيَماً وتقاليد قيَّدت المرأة وكبلتها بقيود وقفت حجر عثرة أمام تقدمها ونيل حقوقها.

إن الصورة السلبية والدونية التي رسمها المجتمع الأبوي للمرأة عموماً، تحتاج إلى دراسة سوسيولوجية تاريخية لفهم مكانة المرأة في أوروبا، منذ الإغريق والرومان وحتى العصر الحديث، وتحليلها من زاوية الفكر الاجتماعي والفلسفي، مستخدمين في ذلك أداة النقد الجدلي لفهم وتفكيك أنظمة الفكر الأبوي التي حطت من قيمة المرأة وأبعدتها عن ممارسة دورها الإنساني والحصول على حقوقها والاعتراف بها، ليس نظرياً وإنما على مستوى الممارسة العملية، محاولين، في الوقت ذاته، التحققَ من هذه الدعوات والادعاءات عن طريق طرح الآراء والأفكار الاجتماعية والفلسفية والسياسية التي عالجت وضعية المرأة ومكانتها وحقوقها في المجتمعات المختلفة، واستخدام تحليل سوسيولوجي نقدي لأهم آراء المفكرين القُدماء والمحدثين الذين

انحازوا في كتاباتهم إلى وجهة نظر أبوية ـ ذكورية عملت على إقصاء المرأة، بشكل مباشر أو غير مباشر، عن مسرح الحياة العامة.

والواقع، لقد دعم كثيرٌ من الأيديولوجيات النزعةَ الأبوية التقليدية التي تؤكد على تفوق الرجل على المرأة، وعززها بعدد كبير من الأطروحات في الشرق والغرب، في الأنظمة الرأسمالية والاشتراكية والديموقراطية وغيرها، التي جعلت من الذَّكَر الذاتَ التي تتمركز حولها الأشياء، ومن ضمنها الأنثى. وسوف نبدأ بالمجتمعات الأوروبية القديمة ذات الحضارات العليا، كالإغريقية والرومانية، التي كانت الأساس المتين الذي قامت عليه الحضارة المسيحية واستمرارهما.

مكانة المرأة في أثينا وروما

كانت المرأة في أثينا، حتى العصر الهوميري ـ نسبة إلى هوميروس ـ، تشارك في الحياة العامة ولها حقوقها الاجتماعية والسياسية، وكانت موضع تقدير واحترام. وعلى سبيل المثال، كانت أريتية، زوجة ملك آلغياسيين، موضع تبجيل واحترام زوجها وأبنائها، وكانت تملك قدراً عالياً من العقل والحكمة، حتى أنها كانت تقوم بتسوية المنازعات الإدارية والسياسية التي تقوم بين الرجال. كما كانت تشارك زوجها الملك في المجالس والحفلات وتجلس إلى جانبه. وكانت المرأة الأثينية تشارك في التربية والتعليم، والمثال المشهور على ذلك «مدرسة سافو» الشهيرة في ميتيلين. ففي القرن الخامس، قامت في أثينا نفسها حركة نسائية كان هدفها إعادة اكتشاف جمال الجسد الأنثوي بدل تمجيد الجسد الذكوري للفتى المراهق الجميل.

وكان هدف تلك الحركة النسوية التي تأسست عام ٤٩١هـ. هو الوقوف ضد الحرب والدعوة إلى السلام. وقد دفعت النساء المتعبات من حرب البيليبونيز، التي دامت ثلاثين سنة، إلى قرار منع الرجال من الاستمرار في الحرب وإجبارهم على السلام[١].

كما كانت النساء تشارك في أعمال الشجاعة والفروسية والمباريات الرياضية.

(١) كامبي، فيليب، المصدر السابق، ص ١٣٨-١٤٠.

ويعكس ترس لأخيل رسوم نساء يتقاتلن، وكانت الصَّبية فوزسكا تقود عربتها بنفسها. كما كانت النساء يأخذن بأعنة الخيول وينطلقن بها سريعاً. حتى إن سُقراط قال عن مشاركة المرأة في الحياة العامة «إن المرأة لا تترك للرجل شيئاً». كما هتف ديموستين «إنها الكائن الأجمل... إنها المرأة»[٢].

غير أن مكانة المرأة لم تبقَ كما كانت عليه، حيث أصبحت المرأة الحرّة في أثينا تمضي حياتها في البيت، تنسج وتطبخ وتنجب وتربي الأولاد. ولم تعد أثينا «ديموقراطية» تساوي بين الرجل والمرأة.

وتقدّم لنا أسطورة أثينا، بدايات صعود الرجل إلى السلطة السياسية في أثينا ـ دولة المدينة ـ والتحول إلى النظام الأبوي فيها.

تقول الأسطورة إنه في صباح يوم من الأيام، وقبل أن تأخذ أثينا اسمها المعروف، أفاق أهل المدينة على حدث غريب، فقد انبثقت في الأرض في ليلة واحدة شجرة زيتون ضخمة لم ير الناس مثلها من قبل. وعلى مقربة منها، تفجّرت فجأة عين ماء غزيرة. وسرعان ما انتشر الخبر بين الناس وقالوا: «إن وراء هذا الحدث سراً إلهياً».

سرعان ما قام الملك سيكروبس بإرسال رسول إلى معبد دلفي يطلب من عرّافته تفسيراً لهذه الحادثة الغريبة. وجاء الجواب: إن شجرة الزيتون هي الإلهة أثينا، وإن نبع الماء هو الإله بوسيدون. وإن الإلهين يخيّران أهل المدينة أياً من الاسمين يطلقون على مدينتهم؟

وقد جمع الملك سكان المدينة واستفتاهم في الأمر. فصوتت النساء إلى جانب أثينا، وصوّت الرجال إلى جانب بوسيدون. ولما كان عدد النساء أكثر من عدد الرجال بصوت واحد، انتصرت النساء وتمَّ إطلاق اسم الإلهة أثينا على المدينة. ولكن عندما علم بوسيدون بالنتيجة غضب وأرسل مياهه المالحة فأغرقت أراضي المدينة، وتراجعت تاركة أملاحها التي حالت دون زراعة الأرض وجني المحصول. ولتهدئة خاطر بوسيدون فرض رجال المدينة على نسائها ثلاث عقوبات:

---

(٢) كامبي، المصدر السابق، ص ١٤٠.

أولاً، ألاّ يتمتعن بحق التصويت العام بعد اليوم؛

ثانياً، ألاّ ينتسب الأبناء إلى أمهاتهم، بل إلى آبائهم؛

ثالثاً، ألاّ تحمل النساء لقب الأثينيات، ويبقى اللقب وقفاً على الرجال(٣).

إن المحور الذي تدور حوله هذه الأسطورة، هو الصراع الأبدي بين الجنسين، الرجل والمرأة، حول السلطة، ثم انتصار الرجل في الأخير على المرأة وبداية المجتمع الأبوي ـ البطريركي، في المجتمع الإغريقي القديم.

وإذا حاولنا تفكيك هذه الأسطورة، لوجدنا أن الصراع بين الجنسين يأخذ شكلاً ديموقراطياً. فالملك يجمع سكان أثينا ويستفتيهم في الأمر. وهذا يعكس ظاهرياً وجه دولة المدينة الإغريقية العريقة في «الديموقراطية». بمعنى آخر، وُضع الجميع تحت سلطة القانون، مع العلم بأن طلب الاستفتاء جاء من الآلهة وليس من الشعب. ولكن، عندما صارت النتيجة لصالح أثينا، غضب الإله بوسيدون المهزوم وفقد سيطرته على «لعبة الديموقراطية» وأغرق المدينة بالمياه المالحة، مما جعل النساء يتراجعن. والأكثر غرابة، أن الإله يتآزر مع الرجال، الذين يفرضون على النساء عقوبات، وخصوصاً التنازل عن حقوقهن السياسية والاجتماعية، حتى لو كان ذلك على حساب الديموقراطية.

إن إطلاق اسم بوسيدون على المدينة يرمز في الحقيقة إلى احتكار السلطة السياسية من قبل الإله الذكر، وانفراد حاشيته من الرجال بالسلطة وإصدار القرارات وصياغة القوانين التي ستكون في صالح الرجال دوماً. وهكذا، استطاع الرجال انتزاع السلطة من أيدي النساء ومنع حقوقهم المدنية والسياسية والاجتماعية، والانتقال إلى المجتمع الأبوي الذي يحتكر السلطة لنفسه، مقابل استسلام النساء للرجل وعدم مقاومته. وهو ما ترجمته أغلب الفلسفات الدينية والاجتماعية التي أقرت عدم المساواة بين الجنسين ورسختها.

---

(٣) Graves, Robert, *Encyclopedia of Muthology, op. cit., p. 107-108;*
وأيضاً: كامبي، المصدر السابق، ص ١٣٨؛ الرايس، حياة، **جسد المرأة**، القاهرة ١٩٩٥، ص ٩.

كما يظهر عدم المساواة بين الجنسين في أثينا بما جاء في «الأوديسا». «فكلما أرادت بينلوب إبداء رأيها في أمر من الأمور أجابها ابنها تيليساك: عودي إلى جناحك واهتمي بشؤونك بالغزل والنسيج واحرصي على أن تُتم خادماتك أعمالهن». وجاء في **الإلياذة** أن هكتور توجّه إلى زوجته أندروماك عندما جاءت لتوديعه قبل الذهاب إلى المعركة بقوله: «عودي إلى البيت وواصلي شغلك في النسيج والمغزل وأمري خدمك بالقيام بمهامهم. إن المعركة لا تهم إلا الرجال»[٤].

حتى في روما، التي أصبحت معقل البطريركية، فقد كانت المرأة في العصور القديمة تحتل مكانة محترمة. ففي إحدى الأساطير الغابرة، كان على الرومان إنشاء معبد لأم الأرباب الكبيرة، استجابةً لنبوءات العرافين. وقد توجّه الرومان إلى فريجيا للبحث عن الإلهة سيبيلا (زيبيلا) التي يعتبرونها أمَّ الآلهة والأم الكبرى وأم القمح وسيدة القوى الكاملة وملكة الجميع، التي يخضع العالم لسلطتها، لأنها أصل الأشياء.

وبحسب الأسطورة، فالأم الكبرى وُجدت لذاتها، فلم يكن لها أم. فهي الأولى التي وُلدت في زمن لم يكن فيه بعد ولادة. إنها مثل إيزيس المصرية، تحكم القبب المنيرة وتمسك بيدها مفاتيح الأبواب السماوية. وهي التي تسحب مغاليق السماء من العالم كله، وهي الأم ذات الوجوه الأربعة، سيدة البحر وسيدة الجحيم وسيدة الحصاد وملكة الحيوانات الكاسرة والأفاعي. إنها الأم الكبرى التي تنظم وتحمي جميع الكائنات. إنها المنقذة والمتهورة المخيفة والقوية.

وكما يبدو، فإن الإلهة الأم وُجدت قبل القانون الجديد الذي أعطى السلطة بيد الرجل. ومثلما كان لعشتار تموز وعشتارتة أدونيس، كان لها آتيس. ولكن خلافاً لتموز وأدونيس، اللذين ماتا بحادث، فإن الجنون هو الذي يقتل آتيس، بعد أن رأى قريبه المخنَّث أغدستي يُخصى ويموت من جرحه.

وهناك أسطورة أخرى تشير إلى أهمية الإلهة الكبرى سيبيل ومكانتها الدينية العالية. ففي عام ٢٠٤م جرى استقبال عظيم للحجر الأسود المقدس الذي جُلب من

(٤) الرايس، المصدر السابق، ص ١٤.

بسينونت إلى أوستي. وكان الحجر الأسود يمثِّل الربة الكبيرة، وأُنيطت بالنساء العناية باستقباله وتدشينه. وعندما كان الرجال البحارة يسحبون المراكب التي تنقل الحجر الأسود إلى روما، لم تكن الربة مقتنعة تماماً، وكانت تريد حدوث معجزة حتى تدخل روما. وبعد أن تعبت أذرع البحارة من سحب الحبال وإيصال المراكب إلى الشاطئ، عادت المراكب التي تحمل الربة مع التيار وغطس الرجال في الأوحال ولم يستطيعوا التحرك، وأصبحوا مثل جزيرة في البحر. ولكن معجزة حدثت مثل الصاعقة، فتسمَّر الرجال من الرعب في أماكنهم. وعندما خرجت امرأة من بين النساء الشريفات تجثو على ركبتيها وتثبّت عينيها على صورة الربة الكبرى وتصلي لها: أيتها الإلهة الطاهرة، أنت في أيد طاهرة. ولأنها طاهرة، فإنها تستطيع تقديم ضمان حقيقي للربة الكبرى، لنقاء حياتها. ثم سحبت الحبل فتحركت سفينة الربة متجهة إلى روما. وسرعان ما تصاعدت هتافات الفرح والتهليل بالانتصار حتى السماء. أليس واضحاً الآن أن الربة لا يمكن أن تدخل روما إلاّ عن طريق امرأة!

غير أن روما لم تبقَ كذلك، فقد تحولت في ما بعد إلى قلعة النظام البطريركي في الغرب. فالأب أصبح صاحب السلطة الوحيد. وعندما يُعرَّف مركز المرأة في العائلة الرومانية، فيُعرَّف بكون أن الاسم اللاتيني لاسم روما هو نقيض الحب، لأنه مؤنث. وهكذا، نلاحظ أن الأخلاق الرومانية كانت محكومة بفكرة القذارة التي تثيرها العلاقات الجنسية غير المشروعة. والحب، بحسب كاتون، خطير جداً، لأن العاشق يسمح بأن تعيش روحه في جسد آخر، خصوصاً إذا كان هذا الآخر من جنس أدنى أو شرير. وهذا ما يؤكد أن النظام الطروادي (نسبة إلى طروادة) لم يكن فيه شيء من الأنوثة. وما كان طاغياً هو سيطرة الأب التي سوف تنظمها روما بقوة[٥].

وكان القانون الروماني القديم يعطي الحق للرجل في هجر زوجته وإنكار أبنائه وحتى بيعهم أحياناً. كما يعترف للرجل بحقه في أن يستولي على كل ممتلكات زوجته وفي محاكمتها ومعاقبتها هي وأبنائها. وكان يسند بكل بساطة للرجل حق حياة أو موت زوجته وأطفاله، وهو ما كان يسمى بعبارة «المرأة في يد الرجل».

---

(٥) كامبي، المصدر السابق، ص ٨٥-٨٦.

وكان الابن الأكبر يتمتع بدور أبيه إزاء أمه، بحقوق والده نفسها. وقد شهدت نهاية عهد الامبراطورية الرومانية انحلالاً اجتماعياً وأخلاقياً فقويت سلطة «العاهرات» برغم أنهن كن ممنوعات من الزواج بالمواطنين. لكن تيودورا، وهي إحدى العاهرات في القسطنطينية، تحولت عام ٥٢٣م. من عاهرة إلى زوجة الامبراطور الروماني جوستنيان. ولكي يتسنى له الزواج من عبدة وليس حرة، اضطر إلى إصدار قانون يسمح بإعطاء العاهرات حقوق المواطنة كاملة(٦).

المرأة في نظر الفلاسفة الإغريق

لا تختلف نظرة الفلاسفة الإغريق إلى المرأة عن نظرة الحُكام والقوانين والأساطير اليونانية التي تدعمها كثيراً، فقد ترجمت آراء الفلاسفة وأفكارهم النظرة الدونية إلى المرأة. فسقراط يرى أن وجود المرأة هو أكبر منشأ ومصدر للأزمة والانهيار الخلقي في العالم، لأن المرأة أشبه بالشجرة المسمومة حيث يكون ظاهرها جميلاً، ولكن عندما تأكل منها العصافير تموت حالاً(٧).

أما أفلاطون (٣٤٧-٤٢٨ق.م.) فقد اعتبر المرأة دون الرجل. وقد صرَّح بأن «الأنثى أنثى بسبب نقص معيَّن لديها في الصفات». وكان أفلاطون قد دعا إلى مشاعية النساء، ثم تراجع عنها في ما بعد.

ويجد أفلاطون في الحب كل الفضائل «الديونوزية»(*)، وأنه يحتوي في ذاته، على «عشق الوحدة».

وفي شرحه لعشق الوحدة، رجع أفلاطون إلى «أسطورة الخنثى»(٨)، التي قدَّمها أريستوفان في مأدبة ما زالت مشهورة، وفي شكل أنثروبولوجي خيالي. وقد فسَّرها أفلاطون في جاذبية الأفراد بعضهم تجاه البعض الآخر، وسوف نوردها هنا بإيجاز كما يلي:

---

(٦) الرايس، المصدر السابق، ص ١٥

(٧) الرايس، المصدر نفسه، ص ١٤.

(*) أسلوب ثقافي يُلغي جميع القيود المفروضة من خلال الحواس، ويقوم على تجارب انفعالية متطرفة، بعكس الأسلوب الأبولونياني الذي يقوم على الاعتدال وعدم التطرّف.

(٨) كامبي، المصدر السابق، ص ١٤٢-١٥٤

لم تكن طبيعة الإنسان قديماً كما هي اليوم، حيث كانت مختلفة تماماً. ففي البدء كان يوجد ثلاثة أجناس وليس اثنين كما هي اليوم: ذكر وأنثى، وإنما كان هناك ثالث مركَّب من الاثنين. وليس لهذا الجنس الثالث أثر الآن غير اسمه: خنثى.

أما علّة وجود أجناس ثلاثة فهي أنها اختلفت باختلاف مصدرها. فالذَّكر جاء من الشمس، وانبثقت الأنثى من الأرض. أما الخنثى فقد صدرت عن القمر. والقمر، كما هو معروف، يشارك الأرض والشمس طبيعتيهما.

وكانت تلك المخلوقات قوية مما جعلها مخيفة. وعندما ركبها الغرور فحاولت أن ترقى إلى السماء وتهاجم الآلهة. وقد غضب زيوس وشكا ذلك إلى الآلهة. وبعد تفكير طويل خطرت له فكرة صائبة، وهي حلّ ينقذ الجنس البشري من الفناء، وفي الوقت ذاته، يضع حداً لشرّ هذه المخلوقات، حيث شطرها إلى شطرين حتى تكون أضعف مما كانت عليه، ويتكاثر عدد البشر. وإذا ظلت في غيها وشرها بعد ذلك فسوف ينظر في شطرها مرة ثانية حتى تصبح على قدم واحدة. وعلى إثر ذلك، شطر زيوس كل مخلوق إلى شطرين متساويين، كما تُشطر البيضة بشعرة، وأمر أبولو بأن يدير الوجه ونصف الرقبة إلى ناحية الجانب الآخر المشطور حتى ترى الضحية علامات الشطر ماثلة أمامها فتستكين للآلهة ولا تعود إلى غيها وسيرتها القديمة. كما أمر أبولو بأن يعالج الجروح ويزيل جميع آثار الشطر، وترك بعض التجاعيد على البطن حتى يتذكر الإنسان ما كان عليه وما حدث له فيرعوي.

وبعد أن تمَّ ذلك، أخذ كل شطر يبحث عن شطره الآخر، فإذا التقيا تعانقا وكأنهما يريدان أن يعودا كائناً واحداً، ويبقيا متعانقين حتى يهلكا جوعاً. وإذا مات شطر قبل الآخر سعى الثاني إلى شطر جديد والتصق به، سواء كان شطراً من امرأة أو من رجل (بمفهوم اليوم). وقد حدث هذا حين أشرف الجنس البشري على الفناء.

ورحمة بالبشر ابتكر زيوس وسيلة أخرى فجعل الأعضاء التناسلية من أمام وكانت من قبلُ إلى الخلف، وأمكن بذلك حفظ النسل بالاتصال بين الذكر والأنثى، ووُلد الحب، الذي يجمع بين الرجل والمرأة، وأعادنا إلى الحالة الأولى، لأنه يجعل من الشطرين المنفصلين كائناً كاملاً وتندمل الجروح التي ما يزال يئن منها البشر.

ثم يضيف أفلاطون:

كل منا، إذاً، شطر كائن كامل، وكل منا يبحث بدأب عن شطره الآخر. فالذكور الذين انشطروا عن الخنثى يعشقون النساء ويهيمون بهن وفيهن. ويأتي معظم الزناة، وكذلك النساء اللواتي يعشقن الرجال ويمارسن الزنى، هن أيضاً من هذا النوع. والنساء اللواتي انشطرن عن أنثى يعشقن بنات جنسهن، ولا يأبهن بالرجال. أما الذكور الذين انشطروا عن الذكور فهم أنصاف ذكور يميلون إلى الذكور من دون سواهم. وتتوافر فيهم خصال الرجولة أكثر من غيرهم، التي تدفعهم إلى مصادقة أندادهم. وعندما يبلغون مبلغ الرجال، يأخذون بأيديهم مقاليد الأمور من دون سواهم، وتراهم يهيمون بالغلمان. وإذا تزوجوا فإنهم مُكرَهين غير مختارين.

وإذا ما التقى محب بشطره وجد فيه الحب والتعاطف والشعور بالقرابة. وهؤلاء يكوِّنون علاقات تدوم مع الحياة ولا يبغون من وراء ذلك مكسباً. ولا يستطيع أحدهما أن يزعم أن اللذة الجنسية هي وحدها التي تحقق لهما السعادة، ما داما معاً، إذ يكمن في أعماقهما شوق ليس من السهل الإبانة عنه. ومن الواضح أن هذا ما يرغب فيه الجميع، وهو تعبير عن رغبة دفينة يشعرون بها، ولكنهم يعجزون عن التعبير عنها، أي أن المحب يتوحَّد بمحبوبه ويفنى فيه فيصير المحب والمحبوب واحداً. وعلّة ذلك هي أن طبيعتنا القديمة كانت كذلك، وأننا كنا كائناً واحداً كاملاً: إنها الرغبة واتباعها بكل ما ندعوه الحب.

ويتابع أفلاطون:

إن طريق البشر إلى السعادة هو من تحقيق وصايا الحب، وأن يجد

الواحد منا شريكه الذي يحتمل أن يكون شطره الثاني، والعودة هكذا إلى حالتنا الطبيعية الأولى، وسبيلنا إلى ذلك أن نجد ذلك الشخص الذي يكون أهلاً لحبنا أنيساً عطوفاً.

وإذا كان علينا أن نمجد الإله الذي يحقق لنا كل هذا فلنوجه مدحنا إذاً إلى الحب، فالحب وحده هو الذي يحقق لنا السعادة في هذه الحياة الدنيا لأنه يشدنا إلى ما هو قريب منا... وتتم السعادة إن نحن أرضينا آلهة السماء بسلوكنا القديم[٩].

هذه التعقيدات والتبريرات الأفلاطونية في تمجيد الحب، الذي يحقق وحده السعادة في الحياة الدنيا، التي يعرضها في «جنون الوحدة» التي تمسك الكائنات في الحب، هي واحد من الأسس الرئيسية لميتافيزيقية أفلاطون، التي كانت ثمرة التجربة الشخصية للفيلسوف!

وكان أفلاطون شغوفاً بحب شاب وسيم يدعي ديون، الذي يعود إليه كل النظام الفلسفي الأفلاطوني، حسب اعتراف أفلاطون نفسه. فحب ديون هو الذي ولَّد كل هذا الهذيان في قلب الفيلسوف الولهان، الذي أدخله إلى «العالم الإلهي»[١٠].

ويضيف أفلاطون:

إن الحب هو أيضاً «حب الخلود»، لأنه قانون الطبيعة البشرية الفانية في بحثها الدائم عن الاستمرارية والخلود. وإن أفضل وسيلة وجدَتْها الطبيعةُ حتى الآن هي الولادة، التي تُحِلُّ فرداً محل آخر ميت. ولذلك، لا يزال الفرد يخلق كائناً جديداً، والجديد يخلفِ القديم. وهكذا يتحقق للمخلوقات الفانية البقاءُ والخلود. وهي لا تخلَّد كالآلهة، وإنما بعملية تعويض ما يخسر الجنس من أفراد بأفراد جدد. ولكن، كلما ارتقى الإنسان زاد حبه للخلود. أما أولئك الذين تتجه غريزتهم الخلاَّقة اتجاهاً جنسياً محضاً، فتراهم يحسبون أنفسهم أنهم يضمنون لأنفسهم الخلود

(٩) كامبي، المصدر السابق، ص ١٤٢-١٤٧

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٥١

بإنجاب الأولاد، ولكنْ، هناك آخرون تكون ميولهم الخلاَّقة روحية ويحملون بالروح لا بالجسد ويخلقون ذرية روحية. وهذه الذرية هي الحكمة والفضيلة عامة... وأعظم وأشرف فرع من فروع الحكمة هو الذي يتناول تنظيم الدولة والأسرة، وهو الاعتدال والعدل. وإذا أُلهم شخص ووجد نفسه حاملاً تلك الصفات ويرغب في الولادة فعليه أن يبحث لنفسه عن بيئة جميلة لأطفاله، لأنه لا يمكن أن يلد الطفل في بيئة قبيحة. وإذا وجد ضالته في جسم وروح جميلين رحّب بذلك المزيج ترحيباً حاراً، وأن يوفَّق في إنجاب الأطفال باتصاله الدائم بالجمال. ولهذا، فالحب هو المحرك لكل معرفة ولوصول الروح إلى العالم الذي هو موطنها الحقيقي. ويجب أن تكون منجذبة بالحب. وسيقود الحبُّ الروحَ إلى التأمل الذي هو آخر درجة من المعرفة الإلهية. هذا هو الطريق القويم للاقتراب من أسرار الحب والدخول فيها، والذي يبدأ بنماذج الجمال في هذا العالم التي يرتقي إليها، جاعلاً غايته ذلك الجمال الأسمى المطلق، الذي يرتقي من الجمال الحسّيّ إلى الجمال الخلقي، ومن الجمال الخلقي إلى جمال المعرفة، ومن المعرفة بفروعها المختلفة إلى المعرفة المطلقة التي يكون موضوعها الوحيد الجمال المطلق ومعرفة ماهيته في الأخير.

إن أصولية النظام الأفلاطوني هي «التطهير»، الذي يُفرَض على المقدَّس العاشق، واستبدال التقنيات القديمة للجنس بالثقافة الروحية المنفردة، لكن هذا سيكون في الأخير على حساب الجسد. بمعنى آخر، يصبح التحقيق الروحي للإنسان أكثر أهمية من لذّات الجسد[١١]. وهذا النوع من الحب أُطلق عليه «الحب الأفلاطوني».

والواقع، أن مقولة «الحب الأفلاطوني» أو «الحب العذري»، ليس لها علاقة بالمرأة، كما يظن البعض. وما تكلَّم عنه أفلاطون ليس حباً عذرياً بين رجل وامرأة.

---

(١١) كامبي، المصدر السابق، ص ١٥١-١٥٢.

ولتوضيح ذلك، لا بدَّ لنا من الحديث عن «الجنسية المثلية» التي هي محور فلسفة أفلاطون في الحب. وعلى الرغم من مهاجمة أفلاطون لها بعنف ووصفها بأنها إهانة لإنسانية الإنسان ولحيوانيته أيضاً، ولكن أفلاطون، الذي أحبَّ من كل قلبه، كان فيلسوفاً قهر عاطفته فأحب حباً روحياً عميقاً، فتغلبت إرادته على عاطفته. لذا، لم يكن هجومه عليها لصالح الجنسية المثلية المغايرة للعلاقة الجنسية التي تقوم بين الرجال والنساء، وإنما لعدم الارتفاع بها إلى مستوى رفيع من التسامي على العلاقات الجنسية.

يقول أفلاطون في كتابه **المأدبة**، إن «الحب هو الطريقة الصحيحة لمحبة غلام. ومن يعمر قلبَه الحبُّ السماوي يَميلُ إلى الذكور من دون الإناث. فالذكر بالطبيعة أقوى وأذكى»[١٢].

كما أن أفلاطون كره جميع أنواع العلاقات الجنسية، لأنها ضد مبادئ الميتافيزيقيا التي تكره المادة، وبالتالي تكره الجسد وتحتقره وتعتبره سجناً للروح. ولذا، نجده يقصر العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة على الإنجاب فقط حتى لا يفنى النوع الإنساني. ولا غرابة في أن نجد زينوفون، البطل العظيم، يفاخر بأنه شغوف بحب الفتى كليناس.

ومن الملاحَظ أن «الحب الأفلاطوني» يبدأ من «الجنسية المثلية» باعتبارها مثلاً للحب الحسي الجسدي الذي ينبغي التخلص منه، لأنها مضادة للطبيعة وانحطاط إنساني يهبط بالرجل إلى مستوى المرأة، لكنه ينتقل من هذه الممارسات غير الطبيعية إلى الجنسية المغايرة، أي إلى «الحب الحقيقي» الذي هو «حب الذكر للذكر»، لكنْ حبٌّ بالروح وليس بالجسد، عن طريق التسامي بالجنس والإعلاء للوصول إلى الحب الحقيقي ألا وهو فكرة الجمال نفسها. وهكذا، نجد أنه يُبعد ويستبعد المرأة من موضوع الحب والجنس الطبيعي. ويعتقد فلاستوس، أن حملة أفلاطون ضد الحب الطبيعي إنما هي ضرب من «عقدة الذنب التراجعية»، في حين يرى جورج سارتون أن أفلاطون كان مصاباً بالشذوذ الجنسي، فهو لم يتزوج أبداً ولم يكن لديه

(١٢) إمام، إمام عبد الفتاح، **أفلاطون والمرأة**، القاهرة ١٩٩٦، ص ١١٢-١١٣

ميل جنسي نحو النساء، كما اعتبر العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة مجرَّدة من العاطفة، وعملية آلية تستهدف الإنجاب وحفظ النوع فقط(١٣).

أما في إسبارطة، فلم تكن المرأة أفضل مما هي في أثينا، فلم يكن لها حق المواطنة ولا سيما في الحقوق السياسية، وكانت في منزلة بين العبيد والأحرار.

وفي الحقيقة، فإن المجتمع الذي يمجّد البطولة لا يعتمد على المرأة بل على الرجال الأحرار فقط. فالرجل هو الذي يعمل ويملك العبيد ويصنع الثروة، ولذلك امتدت يده إلى امتلاك النساء، اللواتي اقتصرت حيواتهن على تدبير المنزل وتربية الأطفال وخدمة الرجل. وفي الميثولوجيا اليونانية، أسطورة تعكس وضعية المرأة المغلوبة على أمرها، حيث تقول إن هناك ثلاث إلهات في اليونان: أثينا، وهستيا، وأرتميس، وكن عذارى رفضن الزواج من جميع الخُطّاب، فأصبحت الأولى راعية للحِرَف المنزلية، والثانية ربة بيت، والثالثة متفرغة لتربية الحيوانات الصغيرة. هذه هي، إذاً، وظيفة المرأة في المجتمع اليوناني القديم(١٤).

إن الصورة الشائعة التي رسمها أفلاطون عن المرأة، وجدت في اليونان أرضاً خصبة وتلوَّنت بلون ديني وأصبحت فكرة «مقدسة»، وانتقلت إلى العالمين المسيحي والإسلامي ووجدت فيهما ترحيباً واستعداداً لترديدها ونشرها، لأن الفكر الفلسفي اليوناني النظري كان في أحيان كثيرة أقوى من الفكر الديني. وراحت المسيحية، على سبيل المثال، تُلبِس أفكار أفلاطون ثوباً دينياً بعد أن وجدت في الخطيئة الأولى أسانيد لها في «العهد القديم». أما في الإسلام، فقد ردد كثير من الفلاسفة المسلمين أفكار «المعلم الأول» عن المرأة، كما فعل الغزالي وغيره(١٥).

في كتابه **السياسة**، اعتبر أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ق.م.) المرأة عبدة لا يمكن مساواتها بالرجل، وبذلك أقصاها بصورة واضحة وصريحة، وحطَّ من قيمتها وكرامتها الإنسانية، منطلقاً من أن الطبع هو الذي يعيِّن المركز الخاص للمرأة والعبد.

---

(١٣) إمام، المصدر السابق، ص ١١٨

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٤-٢٥

(١٥) المصدر نفسه، ص ٥.

كما اعتبر أرسطو الرجالَ الأحرار كائنات أعلى وتمثل الجزء العاقل. أما النساء والعبيد فهم الجزء الأدنى، الذي لا يمتلك القدرة على ممارسة عقله بصورة تامّة. فهم، أي النساء والعبيد، لا يملكون من المعرفة إلاّ ما يمكّنهم من أداء وظائفهم التي يحددها لهم السادة من الرجال الأحرار، وليس للمرأة من وظيفة سوى إنجاب «الورثة» الذين يحتاج إليهم الرجال الأحرار لمتابعة شؤون حياتهم. كما حطَّ أرسطو من قيمة المرأة وقدراتها البيولوجية، وذلك لامتياز الرجل عن المرأة من حيث امتلاكه حيوانات منوية تشكّل صورة المولود في المستقبل، في حين لا تملك المرأة إلاّ ما يشكّل مادته، والصورة أشرف من المادة وأقدس منها(١٦).

وكان أرسطو يتمتع بعبقرية بطريركية عظيمة، حين قدم في فلسفته حول المرأة الحجج الكافية إلى آباء الكنيسة لإدانة النساء حيث قال: «إن المرأة ليست سوى ذكر عقيم، ذكر ممسوخ، فالذكر وحده يملك العنصر المولد، وليست النسوية سوى مادة. فالذكر إلهي ومنيّه يحتوي على مبدأ الروح، ولأنه لا يوجد في منيّ المرأة روح، فهي ذكر غير مفيد». كما أضاف: «ما دامت لا يمكنها أن تحبل لوحدها، فيجب اعتبار طبيعتها ناقصة»(١٧).

والحال، أن آراء أرسطو في المرأة كانت قد أثّرت في نمط التفكير الفلسفي أكثر من أية مقولة لاهوتية أخرى.

ومع ذلك، فإن أرسطو لا يمثّل وجهاً استثنائياً في الفكر الإغريقي، فإن هزيود وأوروبيدس وفيثاغورس وآخرون غيرهم، كانوا أكثر تطرفاً في أفكارهم ومواقفهم من المرأة. وعلى سبيل المثال، وجه فيثاغورس نصيحة إلى النساء الإغريقيات يقول فيها: «. . . فإذا لم يكن للمرأة الحق بالخروج بعد هبوط الليل، فسوف تحصل على إمكانية زيارتها، وإذا لم تشارك في المآدب، فذلك لأنه لا تحسن جلوسها عارية أمام الأجانب. ومن الأفضل تحاشي سماع صوتها، إذ إنه في الصوت تتراءى المشاعر والطباع وتعرف من تتكلم». وبالنسبة إلى الفيثاغوريين الذين يدَّعون البساطة

---

(١٦) العزيزي، خديجة، «المرأة والفلسفة الذكورية»، مجلة **الفكر المعاصر**، العدد ١١٦-١١٧، عن مجلة **النبأ**، العدد ٦٠، بيروت ٢٠٠١، ص ١١٨-١١٩.

(١٧) كامبي، المصدر السابق، ص ١٣٧

والاعتدال في الأمور، فإن «النساء اللواتي يستعملن أشياء مكلفة من أجل أن يلبسن ويرتدين الثياب، هن على استعداد للسقوط في متاهة إفساد شامل، ويسلكن مسلكاً سيئاً بالنسبة إلى فراشهن وإلى أشياء أخرى. أما بالنسبة إلى الجوع والعطش فيحسن إشباعهن بوسائل اقتصادية وحياة زهد فقط. . . ويكفي للاحتراز من البرد، فروةٌ أو عباءة من الشعر. فلبس ثياب أنيقة وملونة ومزخرفة بأصداف بحرية إنما هو جنون كبير. وعلى المرأة ألاّ تتزين بذهب أو أحجار كريمة، وألاّ تضفر شعرها بنفقات كبيرة، وألاّ تتعطر بالعطور المثيرة للروائح والآتية من الجزيرة العربية، و(على النساء) ألاّ يدهنَّ وجوههن، وألاّ يسوين العيون والجفون، وألاّ يستعملن هذه المبالغات في سبيل الرقة والنعومة، لأن هذا يعني أنهن يبحثن عن معجب بالخلل النسوي»[١٨].

وبالعكس من الفيثاغوريين، كان هناك من استمع إلى آراء صولون، «فعلى المرأة التي تقترن مع زوجها»، «أن تتجرد من كل احتشام وكل احترام، في الوقت الذي تتجرد فيه من ثيابها وتتعرى»؟ وفي الوقت الذي فقدت فيه النساء في أثينا المواطنة والتصويت، من حق صولون أن يربط بين الجنس والديموقراطية في دولة المدينة القديمة.

صورة المرأة في المسيحية

في قراءة سريعة للعهد القديم (التوراة)، يمكننا رسم صورة عن مكانة المرأة في الديانة المسيحية، التي تنسب إلى حواء أصل الخطيئة، عندما أغواها الشيطان وأغوت بدورها آدم.

ومع أن الإنجيل لم يدوَّن في حياة السيد المسيح، فإن هذه المهمة كان قد تولاها القديسون الثلاثة: لوقا ويوحنا ومرقص، ثم استُكمِلت برسائل الرسُل، التي أكدت على الرابطة الأبدية بين الرجل والمرأة وأعلنت إلغاء الطلاق، الذي كان قانوناً قديماً يعود إلى «إنجيل متى» الذي يقول: «أما المتزوجون فأوصيهم لا أنا بل الرب بأن لا تفارق المرأة رجلها، وإن فارقته فلتبقَ غير متزوجة». أما «إنجيل مرقص» فيجيز

---

(١٨) كامبي، المصدر السابق، ص ١٣٨.

الطلاق في حالة الخيانة الزوجية حيث يقول: «وأنا أقول لكم من طلق امرأته إلاً لعلة الزنى وأخذ أخرى فقد زنى ومن تزوج مطلقة فقد زنى»، وهذا يسري على المرأة أيضاً[١٩]. وإذا أجازت بعض المذاهب المسيحية الطلاق، فإن الكاثوليكية لا تجيزه حتى في حالة الخيانة الزوجية. وقد جاء في «إنجيل متى» عن «الزوجين بكونهما جسداً واحداً، وما يجمعه اللّه فلا يفرقه الإنسان». كما أن المسيحية لا تبيح تعدد الزوجات، لأن تعاليم المسيح الأصلية تؤكد على وحدانية الزواج ومنع الضرائرية، وكذلك التسري، وذلك للضغط على الغريزة الجنسية وعدم مجاراتها. كما أن التعاليم المسيحية لا تتحدث عن الميراث وتوزيعه لأنها موجَّهة ضد اكتناز الثروة[٢٠].

وبخصوص أصل الخطيئة التي تُنسب إلى حواء، نقرأ في «سفر التكوين»:

> فأوقع الرب الإله سباتاً على آدم فنام فأخذ الرب واحدة من أضلاعه وملأ مكانها لحماً. وبنى الربُّ الإلهُ الضلع التي أخذها من آدم، امرأةً. وأحضرها إلى آدم، فقال آدم هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي. هذه تدعى امرأة، لأنها من امرء أخذت. لذلك، يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته ويكونان جسداً واحداً. وكان كلاهما عريانين آدم وامرأتة وهما لا يخجلان. وكانت الحية أصل جميع الحيوانات التي عملها الرب الإله. فقالت للمرأة أحقاً قال الرب لا تأكلا من كل شجر الجنة، وأما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة فقال اللّه لا تأكلا منه ولا تمساه لئلا تموتا. فقالت الحية للمرأة لن تموتا، بل الرب عالم أنه يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتكونان كالرب عارفين الخير والشر. فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل وأنها بهجة للعيون وأن الشجرة شهية المنظر، فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت رَجلها أيضاً معها فأكل، فانفتحت أعينهما وعلما أنهما عريانان. فخاطا من أوراق تين ووضعا لأنفسهما مئزراً[٢١].

---

(١٩) البندر، رشيد، «بعض النصوص والتشريعات الدينية الخاصة بالمرأة»، **الثقافة الجديدة**، العدد ٢٦٢، ١٩٩٥، ص ٧٢-٧٣.

(٢٠) العلوي، هادي، **فصول عن المرأة**، بيروت ١٩٩٦، ص ٨١.

(٢١) «سفر التكوين» ٣: ١-٧؛ الربيعو، المصدر السابق، ص ٧٩ وما بعدها

وبالرغم من المساواة الاجتماعية التي جاءت بها التعاليم المسيحية، فإنها أمرت بخضوع المرأة للرجل. ففي رسالة بولص ورد ما يلي: «أيتها النساء اخضعنَ لرجالكن كما للرب، لأن الرجل هو رأس المرأة كما أن المسيح رأس الكنيسة».

وفي «سفر التكوين» نقرأ أيضاً:

وقال للمرأة تكثيراً أكثر أتعاب حملك بالوجع تلدين أولاداً، وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك.

كما جاء في رسالة أخرى للرسول بولص إلى تيموتاوس ما يلي:

لتتعلم المرأة بسكوت في كل خضوع، ولكن لست آذن للمرأة أن تعلم ولا تتسلَّط على الرجل بل تكون في سكوت، لأن آدم جُبِل أولاً ثم حواء، وآدم لم يغوِ لكن المرأة أغويت فحصلت في التعدي(٢٢).

أما بالنسبة إلى العلاقة بين الرجل والمرأة فقد حرَّمت الشريعة الموسوية الزواج بالأم والأخت وابنة الأب وابنة الأم والحماة. كما حرَّمت الزواج بزوجة الأب وأم الزوجة، وشرَّعت حدَّ الزنى على الزانية بالرجم بالحجارة حتى الموت. أما إذا أُجبرت على ذلك من قبل الرجل، فقد ألزمت بالقتل المباشر للرجل. وإذا وُجد رجل وامرأة ذات بعل في حالة خيانة زوجية فيُقتلان معاً. كما أقرّت الشريعة الموسوية مبدأ الطلاق، وحددت حالات النشوز وغيرها من الحالات التي تتصل بالعلاقة بين الرجل والمرأة(٢٣).

أما من ناحية الحجاب، فإن اليهودية والمسيحية لم تُلزما المرأة بمواصفات معيَّنة للحجاب، ولكن المسيحية أكدت على وجوب أن تكون المرأة «ذات مهابة وعفاف»، وعدم الإفراط في التزين والتبرج، وأن المهم هو زينة الجوهر، وأن تصل إلى مستوى القديسات(٢٤).

والحقيقة، بقيت المرأة في التشريعات الدينية والأعراف الاجتماعية دون الرجل

---

(٢٢) العلوي، المصدر السابق، ص ٨١-٨٢.
(٢٣) البندر، المصدر السابق، ص ٧١-٧٢
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٧٣.

درجةً. وقد شرَّعت الأديان السماوية قوانين عديدة ومختلفة تنظم وتقنن العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة. كما سبقتها تشريعات عديدة بدأت مع قيام الحضارات العليا القديمة، كالسومرية والبابلية والمصرية وغيرها، التي نظَّمت شكل العلاقات بين الجنسين ونوعيتها وفق قواعد محددة، وبصورة خاصة قوانين الزواج والطلاق والإرث وغيرها. ومن أجل أن تكون هذه التشريعات مُلزِمة، أُسندت إلى الآلهة، للتأكيد على قدسيتها.

ومع امتداد سلطة الكنيسة المسيحية إلى جميع أنحاء أوروبا وشرق البحر الأبيض المتوسط، تقلّص دور المرأة وأُقصيت عن الحياة العامة، وأصبحت المرأة واحدة من حالتين: «إما رمزاً للسيدة العذراء التي تمثِّل العفة والطهارة والأمومة، وإما رمزاً لحواء» الأنثى اللعوب، التي تغري فتغوي وتخدع الرجال، وهي شريرة بطبعها وقادرة عن التخلي عن عبادة اللّه وخدمة الشيطان.

الزُّهد والرهبنة في المسيحية

منذ القرون الأولى للمسيحية، أصبحت المحافظة على العقيدة الرسمية من اختصاص الكنيسة وحدها، وتأسست من ذلك الوقت سلطات دينية ثانوية أخرى، تابعة للكنيسة ـ كالأخوة الدومنيكان والفرنسيسكان ـ اقتصرت مهماتها على محاربة الهرطقة والمجون وإنزال العقوبات القاسية بأصحابها وذلك بسبب التعصب الديني وعدم التسامح والإرهاب الذي قاده الكهان باعتبارهم «حراسَ الرب». وقد صدرت قوانين ومراسيم عديدة ألغت هامش الحرية في تأويل النصوص الدينية والاجتهاد. وبذلك، تحولت نصوص القديسيين إلى نصوص دينية مقدَّسة لأول مرة، مع أنها غير منزلة. وهكذا، تحوَّلت العقيدة المسيحية إلى أيديولوجيا شمولية، وأصبح قرار التحريم والتكفير أخطر قرار يعرِّض الإنسان لعقوبة الموت. كما تحولت الكنيسة إلى سلطة تشريعية، والدولة إلى سلطة تنفيذ. وبهذا، تمَّ تكريس العنف في محراب اللاهوت. وفي ظل الكنيسة، تطوّر الجهاز المركزي للفاتيكان وأصبح بالتدريج المحكمة الدوليّة العليا. وبحلول القرن الحادي عشر، كانت هناك مئات الأديرة والرهبانيات، وتكاثرت بسرعة وتحولت أديرة الرهبان والمنظمات التابعة لها إلى نواة

لمؤسسة الحروب الصليبية التي أشعلت حروباً متواصلة بين أوروبا المسيحية والشرق الإسلامي.

وبسبب تزايد التعقيدات في الإدارة البابوية واستبداد الكُهّان وخروجهم عن الطريق القويم من جهة، والمغالاة في العفة والفضيلة والابتعاد عن الحياة الدنيا وملذاتها والدعوة إلى العزوبية من جهة أخرى، حدثت موجة عارمة من الزهد والتنسك، مع العلم بأن الإنجيل لم يتطرق إلى الزهد والرهبنة والعزوبية. وكان القديس بطرس أول من أكد على المزايا الروحية للعفة التي سوف تشهد منذ القرن الثاني موجة عاتية من الرهبنة والزهد والتنسك التي أوجبت على المسيحيين الأوائل العيش في تعفف وكفاف[٢٥].

وكان أورجيني الكبير قد أخذ بالمعنى الحرفي لكلمة اليسوع «يوجد من وهبوا أنفسهم لأجل مملكة السماء». ومنذ ذلك الوقت، فُرضت العزوبية على القسيس وهو ما زاد في عدد الرهبان، وكذلك عدد الأديرة. وملأ التزهد الإسكندرية وطيبة بالزهاد، وشغل ألف وأربعمئة راهب جزيرة ثابرن، وكُرِّس عشرون ألف رجل وعشرة آلاف امرأة لوظائف الرهبنة. وكان الرهبان يطرحون كل ثوب زائد، وبعضهم لم يستر عريه إلاً بشعوره الطويلة. وكان هدفهم الرجوع إلى الحالة البدائية البسيطة. وغالباً ما كانوا يسكنون في الكهوف والمغاور وجحور الحيوانات المظلمة المحفورة في الجبال.

وخلال القرن الرابع الميلادي، انتشرت العزوبية على كافة درجات الكهانة، وأصبحت البكورة والتنسك الميزتين الرئيسيتين للمسيحية. وكانت التضحية بالشهوة الجنسية في الواقع من مشيئة الرب: «لتمتنعوا عن الفجور وليحافظ كل منكم على جسده في قداسه وليس في عشق الشهوة الجنسية»، و«أيها الأخوة أحضكم، باسم رحمة ربنا، أن تقدموا أجسادكم كأضحية حيّة ومقدسة ومرضية للرب».

وهناك قصص وروايات عديدة ترسّخ مفهوم التضحية للرب، منها قصة

---

(٢٥) Seibt, Ferdinand; *Glanz und Elend des Mittelalters*, Berlin, 1987, s. 404-411.

أنجيل دي فولينو التي سمعت روح القدس يقول لها «أحبك... أحبك أكثر من أي شخص آخر»!

وتصف جان ماري الصليبيةُ الاتحادَ الروحاني كما يلي: «وجدته، وجدته، ذلك الذي يحبه قلبي، أريد الاحتفاظ به ولا أتركه أبداً. آه، يا حبي العذب، يا زوجي الإلهي، كم أنت جميل، كم أنت لطيف!».

وتتذوق القديسة تيريز نشوة العناق الإلهي «معلَّقة بذراعيه الإلهيتين». يقول كامبي: علينا ألاّ نعتبر هذا الحب الإلهي نوعاً من الهوس الجنوني، لأن هذه الحركات «الشهوانية» ترتفع في التجارب الروحية. وقد شكا الراهب لورنت للقديسة تيريز هذه «المحن الشهوانية» التي رافقت صلاته[٢٦]. وتستسلم الراهبات بكليتهن لربهن، وينتزعن الحب الإلهي بتنهدات خافتة وتغمرهن ملذات عذبة، بحيث تصبح ماري آلاكوك «خارج ذاتها». ولا يبتعد المرء عن الواقع حين يقول إن للزهد والتعفف قيمة جنسية كبيرة، لكنها استيهامية، لأن هذا التعفف ليس سوى مبادَلة شهوات عادية بأخرى غير عادية. ولكن، هل يمكن التكلم عن شهوات عادية عندما تتعرى أنجيل دي فولينو أمام الصليب لتقدم نفسها للمسيح؟! وهي تقول: «رأيت كيف مات ابن اللّه من أجل آثامنا مع أكبر الآلام... لقد شعرت بأنني صلبته، وتعريت لأقدم له كل شيء. وبرغم خوفي وعدته بالحفاظ على عفة دائمة».

إن هذه السكرة الصوفية هي ثمرة حب لم يتحقق أبداً. وتضيف أنجيل «كنت ممتلئة حباً، وقد تكسرت أضلاعي ووهنت قواي من الشوق إلى ما هو في الآخرة».

كما تستسلم كاثرين دي سين للحب الإلهي بكليتها أيضاً، وتتدحرج على الأرض وهي تصرخ: «حب... حب لم أعد أقدر عليه».

ويتساءل كامبي: هل يمكن أن نعتبر أمثال هؤلاء الناس قديسين؟ ويجيب: بالطبع نعم، لأن هذه التجارب هي، بالأحرى، نتيجة الزهد والتعفف، ولا يمكن قمع القوة المحسوسة لأي كان من دون أن تخلق مرضاً. وفي كل العصور تعكس

(٢٦) كامبي، المصدر السابق، ص ١٦٢-١٦٤.

مشاهد الحزن والألم عن إنسانية مطارَدة بالمعاناة وبفكرة الخير والشر(٢٧). كما أن هذه المشاهد المحزنة ليست بعيدة عن معاناة البوذيين والهندوس والمتصوفة المسلمين، الذين انشغلوا بالحب الإلهي والتفاني فيه. وسوف نتكلم لاحقاً عن معاناة المتصوفة في الإسلام، ودور الحب الإلهي في حيواتهم وتجاربهم الروحية.

وقد وقف الكهان والزهاد المتنسكون من المرأة عموماً، والجنس خصوصاً، موقفاً عدائياً، وكذلك من العواطف الغرامية التي تلهمها المرأة. ومن المحتمل أن يعود ذلك إلى أن موسى عندما كان يتحدث مع الشيطان، نصحه الأخير بألاّ يختلي بامرأة، لأن إبليس سوف يوقعهما في الإغراء(٢٨). ومن ذلك، جاء المثل المعروف «لا يجتمع رجل وامرأة إلاّ وكان الشيطان ثالثهما». ومن المواقف العدائية الصارخة من المرأة، ما كُتب عن تمثال للسيد المسيح مصلوباً، يعود إلى عام ١٦٦٤، بالقرب من ليزيو، وإلى جانبه «وصاياه» اللافتة للنظر، وهي كما يلي:

لن تفسد أبداً؛

لن تشهد أبداً شهادةً كاذبة؛

لن تشتهي أبداً زوجتك...

ولكي تنجو من جهنم، فإنه من الخير ألاّ تصغي إلى المرأة؛

وأفضل شيء ألاّ تنظر إليها؛

والشيء الممتاز أكثر هو ألاّ تلمسها.

ويتفق توما الأكويني مع أرسطو في الرأي: «إن لذة النساء خطرة إذا لم يكن هدفها الإنسال»، ويقول: «يجب على الرجل أن يمس زوجته بحشمة وقسوة خشية أن تؤدي مداعبتها بشهوانية الرغبة الزائدة إلى الخروج عن طور العقل».

وأبشع من ذلك، رأي فونتين بالنسبة إلى من يتمتع بلذة مع زوجته، لأن ذلك كـ «القذارة».

---

(٢٧) كامبي، المصدر السابق، ص ١٦٥-١٦٨.

(٢٨) فهمي، المصدر السابق، ص ١٣١.

والحقيقة، أن تحقير الغريزة الجنسية لم يصدر من داخل الكنيسة، بل من هرطقة بعض القديسين، كالقديس بولص. وكان بعض القديسين يعتبر الزواج، على أقل تقدير، إثماً مثل الزنى، لأنه من أجل التكاثر. ولما كان العالم قد خُلق بخطأ إلهي، فيتوجب أن يزول، كي يعاد إنشاؤه على الطهارة.

يقول القديس بولص:

على المرأة الإصغاء إلى الإرشاد بصمت وخضوع كاملين. لا أسمح أبداً للمرأة بأن تعلم، ولا أن تكون لها سلطة على الرجل، لأن آدم كان أول من تكوّن وحواء بعده. وليس آدم هو الذي غوى، فالمرأة هي التي غوت، وبذلك أصبحت مذنبة بخرقها أحكام الشريعة[٢٩].

مكانة المرأة في القرون الوسطى

لم يحدث أي تغيّر واضح في مكانة المرأة خلال القرون الوسطى عن زمن الامبراطوريات القديمة، بل حدث العكس حين امتدت سلطة الكنيسة في كل أنحاء أوروبا وقلّصت دور المرأة وحرمتها من أية حقوق كانت تقرها لعامة رعاياها[٣٠]. وقد أنتجت أدباً وفناً كهنوتيين دُعيا «الكيروسيا»، الذي أصبحت المرأة فيه أداة للمكر والإغراء. فهي شريرة وساحرة، ولها قدرة على غواية الناس مثل الشيطان. ففي إحدى مراثي ماثيولوس التي كُتبت من قِبَل أحد رجال الإكليروس في القرن الرابع عشر ما يلي: «لقد قُدِّر لكل حقل أو طريق أن يصبح ورقة، ولكل عود أن يصبح ريشة، ولكل من يعرف الكتابة أن يكتب، فلن يكون هذا كافياً لوصف العورات والآثام والمصائب الموجودة في المرأة»[٣١].

لقد كانت للكنيسة سلطة واسعة دينية وسياسية واقتصادية، استطاعت بموجبها السيطرة على المجتمع الإقطاعي، وأصبحت خلال القرون الوسطى «دولة داخل دولة».

---

(٢٩) كامبي، المصدر السابق، ص ١٧٥-١٧٩.

(٣٠) Goepel, Maria-Lise, *Frauenalltag Durch Jahrbunderte,* Berlin, 1986, s. 7.

(٣١) الرايس، المصدر السابق، ص ١٨.

كانت الأرض، التي هي عماد الثروة والملكية، موزَّعة بين الإقطاعيين الكبار من الأمراء والنبلاء ورجال الكنيسة، وأصبح الإقطاعي لا يملك الأرض وحدها فحسب، بل كل ما عليها من أقنان ووسائل إنتاج وغيرها. وكان الفلاحون مُلزَمون بالعمل في الأرض ولا يستطيعون مغادرتها. كانت الإقطاعيات وراثية ولا يستطيع أحد تولِّيها من بعدهم، مما رسَّخ فكرة الحق الإلهي المطلق للأمير والنبيل الإقطاعي. ولذلك، أصبحت طاعة الأمير من طاعة اللَّه، وعصيانه من عصيان اللَّه.

وقد توثقت علاقات التعاون بين الأمراء والنبلاء مع رجال الكنيسة، وكان الكثيرون من البابوات ورجال الكنيسة إقطاعيين، ولذلك دعم الأمراء سلطة الكنيسة، وفي الوقت ذاته دعمت الكنيسة سلطة الأمراء الإقطاعيين وقوّتهم.

ارتكز النظام الإقطاعي على نظام هرمي من الطبقات، وكانت قاعدته الواسعة من الفلاحين الأقنان. ويتدرج النظام الطبقي حتى يصل إلى طبقة النبلاء والقواد العسكريين ثم رجال الدين والأمراء الأشراف، الذين يشغلون قمة الهرم الاجتماعي. وكانت الإقطاعية محاطة بالأسوار والقلاع، وكان لها حرسها وجيشها وخَدَمها. وبهذا، كان الأمير الإقطاعي يفرض سيطرته وجبروته على التجار والأقنان، ويفرض عليهم ضرائب عديدة لا يمكن لأحد التملص منها(٣٢).

وقد استغل الإقطاعيون سلطتهم ونفوذهم لتنفيذ غاياتهم ومآربهم الجنسية، وهو «حق التفخيذ»، الذي يقضي بأن للسيد الإقطاعي حق قضاء الليلة الأولى مع أي عروس من بين أقنانه، وبذلك أصبحت المرأة جزءاً من الإقطاعية العامة، التي يستطيع السيد الإقطاعي أن يتصرف بها حسب مشيئته. كما اكتشفوا «حزام العفة» الذي يعطي الرجل الحق في حبس المرأة كلما اضطر إلى السفر خارج المقاطعة(٣٣).

وامتدت الصورة المشوَّهة للمرأة في الكنيسة وبين الكُهّان، الذين اعتبروا المرأة جسداً مغرياً وشيطاناً ساحراً، فخافوا منها وعاقبوها على ذلك بالأوهام التي امتدت خمسة قرون مرعبة، تُوِّجَت بأوهام الساحرات، حيث اعتقد الأمراء والأساقفة

(٣٢) Seibt, *op. cit.*, s. 230f.

(٣٣) الرايس، المصدر السابق، ص ١٨.

والبابوات أن الساحرات هن شياطين تحوَّلوا إلى بشر، لأن الأنثى هي «وعاء الشر»، تغري وتغوي العزاب من القسس وتوقعهم في الشر والرذيلة(٣٤).

وكان البابا أنوز ينز الرابع أول من استخدم محاكم التفتيش بصورة رسمية عام ١٥٢٥، وأول من عيَّن حُكَّاماً وموظفين من رجال الكنيسة لمحاكمة الكفار والملحدين والساحرات. وكان «حماة العقيدة» قد خلَّفوا ورائهم آثاراً دموية مروعة من القتل والحرق والشيّ بالنار والإعدام خنقاً أو الرمي بالأنهار، واستخدام أبشع أنواع التعذيب حتى الموت. ومع اختلاف التقديرات، فإن أكثر من عشرة ملايين من الأبرياء الذين اتُّهموا بالوقوف ضد الكنيسة، سقطوا ضحايا محاكم التفتيش.

وخلال أربعة قرون، امتدت محاكم التفتيش من إيطاليا وفرنسا وألمانيا حتى إسبانيا. وكان أبشع ما قامت به محاكم التفتيش في إسبانيا وألمانيا هو حرق الساحرات في الساحات العامة وسط المدن. وكانت من أوائل من اتُّهمت بالسحر الأميرة بير نارو التي اتهمها زوجها الدوق أرنست فيتلسباغ الذي لم يكن على وفاق معها. وبعد فشل زواجهما، أصبحت الأميرة الجميلة تشكِّل خطراً على عرشه، مما دفعه إلى اتهامها بأنها أنثى شريرة وساحرة خطرة، مارست السحر عليه فأوقعته في حبها وشُغف قلبه بجمالها وفتنتها. وكان لا بدَّ من التخلُّص منها ومن سحرها. والأمثلة كثيرة، ومن أشهرها إعدام الشابة الوطنية جان دارك في فرنسا، التي حيكت حولها قصص وأساطيرُ عديدة، من بينها أن ميكائيل المقدس كان يتراءى أمامها. ولكن الكنيسة اعتبرت ذلك مروقاً عن الدين، وأن ما رأته لم يكن سوى الشيطان، الذي تقمص جسدها. وقد أمرت محكمة التفتيش في فرنسا بحرقها وسط مدينة روان. وبعد مرور خمسة قرون، أعلن البابا أن جان دارك كانت قديسة(٣٥).

ومن أشهر ما نُقل عن ضحايا محاكم التفتيش في روما، إعدامُ الراهب جيوردانو برونو، الذي اعتبرته الكنيسة مرتدّاً وملحداً. وكانت الكنيسة لا تقبل أي اجتهاد أو تأويل للعقيدة. وبسبب تصوره المختلف عن اللّه، اتهمته الكنيسة بالكفر

(٣٤) Goepel, *op. cit.*, s. 96.

(٣٥) *Kingfisher History Encyclopedia*, London, 1995, p. 303f.

والإلحاد، وحكمت عليه محكمة الكرادلة بالإعدام حرقاً. وقد تمَّ ذلك في ١٧ شباط/فبراير عام ١٦٠٠.

كان برونو قد وضع تصوّراً ثورياً للكون يخالف تصوّر الكنيسة، وقال بأن الكون يتكوَّن من عدد لا يُحصى من العوالم والأكوان، وأن المكان لانهائي وتتحرك فيه أجرام لا حصر لها وشموس تدور حولها ملايين الكواكب، وكلها من مادة الأرض نفسها، وأن العالم يسير وفق قانون عام ينظم الكون بأسره وتدور الكواكب حول محوره وحول الشمس في وقت واحد. وعندما وضع كوبرنيكوس نظريته الجديدة المخالفة للنظام الفلكي الإغريقي القديم وأكد على دوران الأرض حول الشمس، أثار تصوره فضول غاليلو، وأخذ بتطوير نظريته وتوصل عام ١٦١٠ إلى وجود جيوب حول القمر وكوكب عطارد. وقد قاده اكتشافه إلى حركة المد والجزر وإعلانه أن الأرض تدور حول نفسها. على إثر ذلك، قُدِّم للمحاكمة وصدر حكم الإعدام بحقه، في محاولة لأن يعيد غاليلو تراجعه عن ادعائه بالمروق عن أوامر الكنيسة. ولولا اعترافه بأن هذا أمرٌ فادح ويؤدي إلى التفرقة الدينية لنُفذَ حكم الإعدام فيه[٣٦]. في الحقيقة، وقفت الكنيسة حجر عثرة أمام أي تطور علمي واجتماعي حتى عصر النهضة في القرن السادس عشر.

مكانة المرأة في أوروبا في العصر الحديث

مقدمة

بقيت مكانة المرأة في أوروبا قروناً عديدة متخلِّفة وتحت وصاية الرجل والنظام الأبوي. وكان أول من دعا إلى أن تأخذ المرأة حقوقها باعتبارها تمثِّل نصف المجتمع هو كوندرسيه، أحد أهم فلاسفة عصر التنوير، الذي رفع شعار تحرير المرأة، وكذلك فوربيه، أحد الاشتراكيين الطوباويين الذي أصبحت شعاراته أساس النظرية الاشتراكية العلمية التي جاء بها كارل ماركس، وقال «لا تحرير للمرأة من دون اشتراكية، ولا اشتراكية من دون المرأة»[٣٧]. وخلال عصر التنوير في القرنين

(٣٦) Seibt, *op. cit.*, p. 410.

(٣٧) طرابيشي، جورج، **المرأة في التراث الاشتراكي**، دار الطليعة، بيروت، بدون تاريخ، ص ٢٥-٢٦.

السابع عشر والثامن عشر، ظهرت تيارات فكرية وحركات اجتماعية وسياسية تقدمية، بعد التحولات البنيوية التي صاحبت الثورة الصناعية في أوروبا والتبدلات التي صاحبتها في المجالات الاجتماعية والثقافية والسياسية، وبخاصة في فرنسا وألمانيا وإنكلترا.

لقد سعى عصر التنوير إلى تطوير مناخ فكري وفلسفة جماهيرية تكون بديلاً لفلسفة الطبقة الإقطاعية والطبقة البرجوازية التي حلّت محلها، وتهيئة الأذهان لتغيير الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية التي باتت لا تتلاءم مع روح العصر.

والحقيقة، كانت محورَ أفكار عصر التنوير فكرةُ التقدم، التي انبثقت عن قدرة العقل البشري على السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لصالح الإنسان والمجتمع البشري، وكذلك احترام العقل ومناهضة التفكير الميتافيزيقي للعصور الوسطى. ومن أهم الحركات الفكرية والاجتماعية التي ساهمت في تبلور عصر التنوير، هي الحركة الإنسانية التي أكدت على أن منبع الأفكار هو الواقع الاجتماعي والحركات السياسية، والثورة الفرنسية التي أعلنت حقوق الإنسان في الحرية والإخاء والمساواة بين البشر. وكان من أبرز ممثلي هذه الحركة جان جاك روسو وفولتير والفلاسفة الإنسكلوبيديون[٣٨].

وإلى جانب الثورة السياسية التي تمثلت بالثورة الفرنسية، تفجرت الثورة الفلسفية التي قامت على يد عامنوئيل كانت وفردريك هيغل وغيرهما في ألمانيا. وكان أول مفهوم لعصر التنوير جاء على يد كانت عام ١٧٢٥ حيث قال «إن نور العقل الطبيعي هو وحده الكفيل بأن يقود الناس إلى الحكمة والكمال العقلي... وإنهم مسؤولون عندما يفرض الآخرون عليهم وصاياهم. وهناك قلّة من الناس استطاعت، بفضل استخدامها عقلَها، أن تتحرر من وصاية الآخرين المفروضة عليهم، لأن للإنسان عقلاً يميّزه عن باقي الكائنات الحيّة ويوجهه نحو العمل المفيد والمعرفة الصحيحة، إذا استطاع استخدامه من دون توجيه من إنسان آخر». وأخيراً،

---

(٣٨) الحيدري، إبراهيم، **صورة الشرق في عيون الغرب**، دار الساقي، بيروت ١٩٩٦، ص ٣٩ وما بعدها.

ليس هناك شيء يتطلبه التنوير بقدر ما يتطلب الحرية، أي حرية الاستخدام العلني للعقل، وفي كل الأمور.

ومع ما جاء به عصر التنوير من أفكار تقدمية ودعوته إلى قيام مجتمع عادل وديموقراطي وإعطاء الحريات إلى جميع الناس بالتساوي، رجالاً ونساءً، فإن عصر التنوير لم يحقق ما وعد به تماماً، وخصوصاً ما يتعلق بحرية المرأة ومساواتها بالرجل، في الواقع الاجتماعي. وقد انعكس ذلك الموقف في آراء كثير من فلاسفة عصر التنوير ومفكريه. حتى جان جاك روسو، الذي رأى أنه «لا توجد المرأة إلاّ من أجل الرجل سيدها». أما كانْت فلم يعترف بقيمة المرأة إلاّ ضمنياً، وقد ميَّز بين خصائص الذكور وخصائص الإناث، وقال إن من خصائص الذكور «السمو والنبل والتفكير العميق والرؤية المجرَّدة والفهم القائم على العقل والقدرة على إصدار الأحكام العامة والالتزام بالمبادئ السامية»(٣٩).

أما هيغل، الفيلسوف الجدلي الكبير، فقد رأى أن للمرأة رقة وتذوقاً، بيد أنها منقوصة المثل الأعلى، ولذلك فمن العدالة استبعادها عن حكم الدول، لأنها لا تعمل حسب مقتضيات الشمولية، بل تبعاً للأهواء وللآراء العرضية. كما أن أوكست كونت، مؤسس علم الاجتماع الحديث، فقد وافق أيضاً على دونية عقل النساء، وأن السمو الخلقي لهن يختلط مع دونية المرأة، وأن الرجل يتفوق بداهة على المرأة وفقاً للقانون الطبيعي للمملكة الحيوانية.

وفي الوقت الذي طالب فيه جون لوك بالحرية والمساواة لجميع المواطنين ودافع بشكل خاص عن حق التملك وضد سلطة الملوك المطلقة، الذين يعتقدون أن من حقهم تقرير مصير ما يملكون من أشياء وأشخاص، فإنه لم يرفع من مستوى المرأة عن مستوى الأشياء التي تُمتلَك، وافترض عدم وجود مساواة طبيعية بين الجنسين ـ وهذا يعني أن تبعية المرأة للرجل أمر معطى ويجب التسليم به ـ، مؤكداً على أن دور المرأة يقتصر على الإنجاب وتربية الأطفال فقط. وهذا يعني أيضاً

---

(٣٩) Horkheimer, Max, *Kritische Theorie der Gesellschaft,* Bd. I, Frankfurt, 1968, s. 304-305.

اعتماد المرأة على الرجل اقتصادياً. كما رأى لوك أنه لا يحق للمرأة أن تملك، وأن ما تملكه يصبح ملكاً لزوجها الرجل. وهذا يعني في الواقع إقصاء نصف المجتمع عن مجال العمل.

غير أن فردريك نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) فاق جميع المفكرين في أوروبا في القرن التاسع عشر، في عدائه السافر نحو المرأة. ففي كتابه **هكذا تكلم زرادشت**، قال ساخراً «إذا ذهبتَ إلى المرأة فلا تنسَ أن تأخذ القرباج (السَّوْط)». هذه المقولة المشهورة لنيتشه المحمَّلة بالعداء السافر للمرأة، هي مفتاح فلسفته التشاؤمية في الحياة.

وفي كتابه **منطق الأحلام**، رأى أن كل شيء له دورة حياة ولا بدَّ من أن ينتهي. واستبدل جميع القِيم والمعايير الأخلاقية بنظام عقلي يمجّد الإرادة الحرة والعاطفة. كما وقف ضد أي شيء إنساني. وهو ما طبع خصائصه النفسية والعقلية وتفكيره الكئيب المتشائم وحبه لنفسه وكراهيته للنساء.

والحقيقة، أن نيتشه لم يحبَّ مرة ولم يُعجَب بواحدة من النساء، بل أحب نفسه وأُعجب بها فقط. ولا غرابة في أن يكون عدو النساء «رقم ١».

الحركات النسوية في أوروبا: آمال لم تتحقق بعد

كان لأفكار الثورة الفرنسية والمشروع العقلاني لعصر التنوير، دور فعَّال في تحريك النساء للمطالبة بحقوقهن الإنسانية المشروعة، وأن يتعلمن الانخراط في قوة سياسية وممارسات مطلبية. وقد بدأت الحركة بتقديم العرائض للمطالبة بحقوقهن العادلة والمشاركة في التظاهرات السياسية.

بدأت الولايات المتحدة الأميركية في هذه النشاطات منذ منتصف القرن التاسع عشر بمطالبة النساء بحقوقهن المدنية ورفع أجورهن ومساواتهن بالرجال. أما في ألمانيا، فقد انفجر الصراع بين المرأة والرجل منذ ثورة ١٨٤٩ والمطالبة بقانون يساوي بين الرجل والمرأة. ومنذ ذلك الحين، بدأت النساء بتشكيل أُولى الجمعيات النسائية[٤٠].

(٤٠) Koepeke, Cordule, *Frauenbewegung Zwischen 1800-2000*, Frankfurt, 1968, s. 7.

كان روبرت بلوم كتب لأول مرة عام ١٨٤٣ مقالات في جريدة **ساكسن** طالب فيها بمشاركة المرأة في أعمال الدولة الرسمية. وقال إن مشاركة النساء في العمل تصبُّ في الأخير في مصلحة الدولة والمجتمع، و«إن هذه المشاركة ليست حقاً فحسب، بل هي واجب»[٤١].

وسرعان ما أخذت رياح التغيير التي هبت على أوروبا بعد تغيّر القناعات والأيديولوجيات، واضطرار المجتمع إلى الاستعانة بجميع أفراده في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، خارج المنزل عموماً، بحيث أخذ دور المرأة يتضح شيئاً فشيئاً وتأخذ مكانها في المجتمع وتحصل على شيء من حقوقها، وبخاصة الاعتراف بالأهلية القانونية السياسية.

كان كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) قد انطلق في منظومته الفلسفية من مقولة الصراع الطبقي، وحاول تطهير الوعي الفلسفي من آثار المراحل التي مرَّت بها أوروبا، وكذلك تحرير المرأة من دونيتها. كما اعتقد أن انعتاق البروليتاريا سوف يتبعه بالضرورة انعتاق المرأة من قيودها، وأن إلغاء ملكية النساء سيكون ملازماً لإلغاء العبودية والملكية الخاصَّة. حتى إن ماركس قارن بين درجة التطوّر البشري ونوع العلاقة بين الرجال والنساء، مثلما قارن بين زواج المصلحة والبغاء. وقد توقَّع ماركس أنه بتفكيك العائلة القديمة يمكن انتزاع المرأة من سلطة الزوج والأب. ففي المجتمع الاشتراكي الذي لن يعرف البؤس ولا الثروة، والذي سيبتعد شيئاً فشيئاً عن الاقتصاد الخاص، سوف تظهر الخاصية الفردية للأسرة التي تتمتع بحرية كاملة. وقد أضاف لينين، أنه لكي تكون المرأة متحررة تماماً ومتساوية فعلاً مع الرجل، ينبغي أن تكون أعمال المنزل مشتركة بين المرأة والرجل، وأن تساهم المرأة في الإنتاج العام[٤٢].

غير أن ما دعا إليه ماركس لم يتحقق، مع ما قامت به الدولة الاشتراكية (سابقاً) من إجراءات في اتجاه تحرير المرأة كتحريم الإجهاض وإدانة المثلية الجنسية وتحرير

(٤١) Frevert, Ute; *Frauen Geschichte*, Frankfurt, 1986, s. 72.

(٤٢) Schischkoff, Georgi, Marxismus, in: *Philosophisches Wörterbuch*, Kröner Verlag, Stuttgart, 1965, s. 376ff.

الطلاق والاهتمام بالأمومة، حيث بقي الرجل هو المسيطر في الحزب والدولة والعائلة وإصدار القرار، وبصورة خاصة في فترة الحكم الستاليني الفردي الذي لم يعترف بالمطالب النسائية خارج إطار المؤسسة الحزبية للدولة الحاكمة.

أما أوغست بيبل في مؤلفه **المرأة والاشتراكية** الذي صدر في برلين عام ١٨٧٩، فقد تأثّر بأفكار ماركس وحاول تثوير التيار الاشتراكي للحركة النسائية، وبصورة خاصة في ألمانيا، حيث ربط قضية المرأة ربطاً عضوياً وجدلياً بحلّ المسألة الاجتماعية التي ترتبط بالتالي بالصراع الطبقي، مؤكداً على النساء ألاّ ينتظرن شيئاً من الرجال أكثر من انتظار الطبقات العاملة مبادرات وحلولاً بعيدة من الطبقات الوسطى[٤٣].

وعلى مستوى الممارسة والمبادرات النضالية، كانت كلارا زيتكن وألكسندا كولونثاي أولى النساء اللواتي بادرن إلى القيام بأدوار طليعية في تاريخ الحركات النسائية. غير أنهما اضطرتا إلى الانزواء في دائرة الصمت. وقد انزوت كولونثاي حتى لا تتعرض للاغتيال أو النفي، مثل مصير الآلاف زمن الحكم الفردي الستاليني[٤٤].

أما في البلدان الرأسمالية، فقد تأسست حركات نسائية متعددة. ففي الولايات المتحدة الأميركية كان للحركات النسائية حضور واضح بسبب الانفتاح الليبرالي والحرية النسبية، فظهرت كيت ميليت التي ركّزت على فضح الثقافة الذكورية، وقالت إن الصراع عبر التاريخ كان صراعاً بين الرجل والمرأة. كذلك حاولت جرمين غرير الكشف عما في أعماق المرأة من تشويه بسبب خصوصية المرأة، ودعت النساء إلى إثبات ذواتهن إذا أردن التحرر من الخوف كطريق وحيد للحرية. ثم كتبت بيتي فريدان كتابها المعروف **صوفية النساء** الذي لعب دوراً هاماً في تأسيس التنظيمات النسائية في أميركا[٤٥].

---

(٤٣) Bebel, August, *Die Frau und der Sozialismus*, Stuttgart, Berlin, 1913.

(٤٤) سلام، محمد شكري، «قضية المرأة بين غنى الواقع وتعدد المرجعيات»، مجلة **أبواب**، العدد ٣٠، دار الساقي، لندن ـ بيروت ٢٠٠٢، ص ١١

(٤٥) سلام، محمد شكري، المصدر السابق، ص ١١-١٢.

ويُعتبر يومُ المرأة العالمي من أهم المناسبات النسائية العالمية. ففي الثامن من مارس/آذار ١٨٥٧ قامت عاملات النسيج في مدينة نيويورك بإضراب عام احتجاجاً على شروط العمل القاسية والأجور المنخفضة وطول يوم العمل، وخرجن إلى الشارع وانطلقن في «مسيرة الجوع». وقد سقطت منهم مئتان وخمسون شهيدة. ومنذ ذلك التاريخ أخذت نساء العالم يحتفلن بهذا اليوم تحية لذكرى العاملات الباسلات. وفي الأعوام التالية، احتفلت النساء في أميركا بيوم الثامن من آذار/مارس مطالبات بحقهن في التصويت والترشيح في الانتخابات العامة. وفي بداية عام ١٩١٢ قامت في مدينة لورنس الأميركية أكبر الإضرابات النسائية في ذلك القرن. وقد اشتركت في هذا الإضراب ثلاثة وعشرون ألف عاملة في معامل النسيج.

وفي الثامن من آذار/مارس عام ١٩١٣ أضربت عاملات روسيات في مصانع النسيج وخرجن بمظاهرة ضخمة واجهتها الشرطة بعنف، ولكن العاملات واصلن الاحتفال بيوم المرأة العالمي، وطالبن بإنهاء الحرب العالمية الأولى.

كما اتخذت الأمم المتحدة في عام ١٩٧٧ قراراً بالاعتراف بيوم الثامن من آذار/مارس يوماً عالمياً للمرأة بعدما كانت جميع نساء العالم قد احتفلن به باعتباره يومَهن، على امتداد سنوات طويلة، وفي بلدان عديدة.

وبرغم حجم ما ناضلت المرأة من أجله وفي جميع بلدان العالم ضد الاستعمار والاستقلال وضد العنصرية وجميع أنواع القهر والقمع والعدوان، فإن منظمة العفو الدولية أصدرت تقريراً في الثامن من آذار/مارس عام ٢٠٠٠ أكدت فيه أن أوضاع النساء في العالم لم تتقدم خطوة واحدة إلى الأمام، وإن كانت هناك انتصارات جزئية هنا أو هناك(٤٦).

كما لعبت كتابات سيمون دي بوفار وجرمين غرير ومرغريت ميد وهربرت ماركوزة وغيرهن، دوراً لا يُستهان به في تعميق الوعي بمكانة المرأة ودونيتها وعدم مساواتها في الحقوق والواجبات مع الرجل. وقد وصلت الحركات

---

(٤٦) النقاش، فريدة، «نساء وخبز وورد وسلام: حصيلة قرنين من النضال من أجل الحرية والمساواة»، «تيارات»، **العرب**، ٣٠/٣/٢٠٠٠، ص ٣.

النسوية في الغرب إلى قمة قوتها وامتدادها خلال السبعينيات من القرن الماضي، وتحولت إلى حركة اجتماعية لها أهداف ومطالب ظهرت في توزيع الأدوار بين الجنسين، وشرحت كيف تقوم هذه الأدوار بوظائفها، وما هو السلوك الذي ينبغي على الطرفين القيام به في المستقبل. كما بدأت النساء الدخول في منظمات رجالية طواعية، من أجل تغيير أفكارهن ووضع استراتيجيا لسلوكهن، حتى يعملن من أجل أن يتحررن اقتصادياً ليتمكن نصف العالم من التحرر. ولكن في نهاية الثمانينيات، بدأت مرحلة جديدة أعلنت تأسيس «الحركة النسائية الاجتماعية» التي استمرت حتى التسعينيات من القرن الماضي. وكانت أليز شفارتز عقدت ندوة في مدينة بريمن في ألمانيا حضرتها خمسمئة امرأة، كان من بينهن حوالى خمس وعشرين فتاة شابة فقط، أما الأغلبية فكانت من الرعيل الأول تتراوح أعمارهن بين ٥٠ و٦٠ عاماً، وهن من جيل أليز شفارتز[٤٧].

لقد أعلنت هذه الندوة نهاية الحركة النسوية، وفي الوقت ذاته بداية مرحلة العولمة، وبداية ما بعد الحداثة.

في نشرة للأمم المتحدة (رقم ٣٠٦ لعام ٢٠٠٠) أعدتها أبيتا جودي، تبيَّن بوضوح، أن تمثيل المرأة في برلمانات العالم ما زال زهيداً جداً، برغم الادعاء بمبادئ الديموقراطية والمساواة بين الجنسين، فالواقع يبيِّن أن الرجال يهيمنون على الميدان السياسي برمته، ومن النادر أن يولي السياسيون والأحزاب السياسية أية أهمية للمسائل العائلية، ويعتبرون أن الهمّ الأول للمرأة هو التوفيق بين حياتها السياسية والتزاماتها العائلية. وبحسب التقرير هذا، تشارك المرأة في ١٧٠ من مجموع ١٧٩ برلماناً في العالم، وضمن ٥٠١٠ مقاعد فقط من ٣٨٦٤٣ مقعداً نيابياً في العالم، أي ما نسبته ١٣٪ فقط من مجموع أعضاء البرلمانات في العالم. ومن هؤلاء النساء السياسيات، عشر رئيسات دول أو حكومات، بينما ترأست ٢٥ امرأة مجالس نيابية. وحتى آذار/ مارس ٢٠٠٠ كانت أعلى نسبة من النساء البرلمانيات في الدول التالية: السويد ٤٢,٧٪، تليها دول أوروبا الشمالية التي احتلت المراكز الخمسة الأعلى، ثم

(٤٧) Herald, Hillck, *Feminismus-quo Vadis? Das Arqument,* 241, Gottingen 2000, s. 347-348.

هولندا. وقد احتلت كلٌّ من موزمبيق وجنوب أفريقيا المركز الثامن والولايات المتحدة الأميركية المركز السابع والأربعين ومعها وجامايكا وسان مارينو. أما جيبوتي والأردن والكويت وتونغا والإمارات العربية المتحدة وميكرونسيا وبالو ونورو وفانواتو وغيرها فقد جاءت في ذيل الترتيب.

إن نظرة موضوعية إلى إشكالية المرأة ومكانتها الدونية في أغلب المجتمعات، توصلنا إلى حقيقة هامّة، هي أن المرأة ضحية للمجتمع الأبوي والقوانين الظالمة التي تصدر عنه وعدمِ إتاحة الفرص الكافية أمامها للقيام بالدور المفروض أن تقوم به في المجتمع، وبالتالي رفع شأنها واحترامها والاعتراف بحقوقها على المستويين النظري والعملي.

المرأة والعولمة

منذ السبعينيات من القرن الماضي، تشكِّل العولمة عصراً جديداً، ولكن ليس للنساء، لأنها تتجاهل المرأة و«تعتبر الإنسان رجلاً فقط»، كما أنها لا تؤثر بشكل محايد، بل تسحب النساء وتمتص قوة عملهن بصورة مختلفة عن الرجال، بعد أن أُسندت إليهن مهمات وأدوار مرتبطة بجنسهن بعد توسع السوق العالمية، وانتصار التجارة الحرة عبر الحدود بسرعة فائقة، حتى إن المنظّر الاستراتيجي الأميركي إدوارد لوتووك لخَّصها في مصطلح واحد هو «الرأسمالية التوربينية»، التي تبلغ فيها الخدمات والأخبار ورأس المال وقوى العمل درجة جديدة من التنقل والتسارع، وتنقل المواد والمنتجات والبضائع نصف الجاهزة بكلفة منخفضة جداً لتُغرق بها الأسواق الحقيقية والمفترضة عبر الكرة الأرضية بحيث تحوّل المنتجات الزراعية والعملات والخدمات والبضائع وقوى العمل من مكان إلى آخر، وتجعل من العالم مثل رقعة شطرنج تحتل المربعاتِ فيها شركاتٌ تنتقل من مربع إلى آخر وتلعب فيها تيارات الهجرة ورأس المال وقوى العمل أدواراً مختلفة، من خلال تقنيات الاتصال السريعة.

وإذا كان مركز العولمة شيئاً مجرداً (سوقاً مالية، أسهماً ومستندات وعملات صعبة)، فإن العولمة بالنسبة إلى النساء ليست عملية تجريدية تُقام على مسرح، بل

هي ظاهرة سلبية ملموسة وحاضرة: تقسيم عمل اجتماعي جديد يقوم على عمل مركّز، نقل العمل عبر الحدود إلى البلدان المجاورة ذات الأجور المنخفضة (شمال أفريقيا، البرتغال، اليونان، أميركا الوسطى. الهند وجنوب آسيا)، حيث تستوعب العولمةُ النساءَ من كل الأعمار في العمليات الاقتصادية والسوق العالمية، ولكنها في الوقت نفسه، تهمّش النساء من جديد وترسم لهن تخطيطاً جديداً وتجرهنَّ إلى حقل مغناطيسي نحو الأسواق الاستهلاكية، التي تدمر الضمان الاجتماعي وتأخذ ما تبقّى لهنَّ من أوقات الفراغ، وتتركهنَّ يبحثن عن هوية ثقافية جديدة غير هويتهن.

فإذا استُخدمت النساء في إنكلترا وألمانيا في عمل مركَّز ودائم في الرأسمالية الصناعية المبكرة، فإن العمل انتقل منذ نهاية القرن الماضي إلى الهند والبرازيل وشمال أفريقيا، وذلك لرخص أجرة عمل النساء دائماً، وليس لأصابع النساء الحاذقة في الصناعات الخفيفة، كما في مصانع لعب الأطفال التي تنخفض فيها الأجور إلى الحد الأدنى بحيث لا تسد الرمق.

تمثّل النساء الشابات الصبورات في هونغ كونغ الورقة الرابحة في الصناعات الاستهلاكية لإنتاج واسع من لعب الأطفال المزدهرة اليوم. وفي جنوب الصين تشتغل أكثر من مليوني امرأة في معامل مشبعة بمواد كيماوية خطرة وعلى ماكينات قديمة، وبساعات عمل إضافية إلزامية، وترتفع فيها نسبة الحرائق والتسمم من دون أي حماية أو ضمان صحي.

إن تزايد عمل النساء الرخيص يُنتج بضائع أرخص، ولكنه في الوقت ذاته يقضي على الإنتاج المحلي. ففي ألمانيا مثلاً، أُلغيت ٧٠٪ من معامل الملابس ولعب الأطفال، مما أدى إلى فقدان الآلاف من أماكن العمل. ويؤكد تقرير صدر عن الأمم المتحدة عام ١٩٩٥، أن النمو الاقتصادي كان شرطاً ضرورياً، ولكن ليس كافياً لتحسين أوضاع النساء في العالم والقضاء على الفقر والمرض. فقد استطاعت النساء، خلال العولمة وتكامل السوق العالمية، أن يحصلن على أماكن عمل أكثر من الرجال، ولكنهن خسرن في مجال الأجر المتساوي ونوعية العمل، ولم تتحسن الحالة الاقتصادية للنساء بالقياس إلى الرجال وإنما تردت كثيراً.

وعندما خرجت عاملات النسيج في نهاية عام ١٩٩٦ في كمبوديا إلى الشارع،

للمرة الأولى، للاحتجاج ضد التعسف واللامساواة في العمل وفي الأجور مع الرجل، هددت ثلاثون شركة في تايوان وهونغ كونغ وماليزيا، بالانسحاب حالاً من البلد، رخيص الأجور، ما لم تحمِ الحكومة استثماراتها بسبب اضطرابات العمل والعمال(٤٨).

في عصر العولمة وما بعد المجتمع الصناعي، يتحول المجتمع إلى مجتمع خدمات، وإلى قطاعات الأسواق المالية وانتقال المعلومات والسياحة، وبصورة خاصة في الولايات المتحدة الأميركية وإنكلترا، حيث تصل نسبة المشتغلين في فرع الخدمات إلى ٧٢٪ من مجموع المشتغلين، في حين تصل نسبتهم في الدول الأخرى إلى ٦٤٪. وتصل أرقام الأعمال الخدمية العابرة القارات إلى مستوى أرقام البضائع المتاجَر بها. وفي الوقت الذي يتباطأ فيه الاقتصاد المادي ينمو اقتصاد الخدمات بسرعة، حيث تلعب النساء فيه دوراً كبيراً. ففي دول السوق الأوروبية المشتركة تصل نسبة النساء العاملات في قطاع الخدمات إلى ٧٩٪، في حين تصل نسبة النساء العاملات في قطاع الصناعة إلى ١٧٪، وفي قطاع الزراعة إلى ٤٪ فقط، وهذا الاتجاه ينخفض بالتدريج. ففي بريطانيا مثلاً، يعتمد سوق الخدمات على انخفاض الأجور، وكذلك المستوى الاجتماعي وإحلال علاقات العمل المؤقتة والرخيصة محل علاقات العمل الثابتة إلى حدٍّ كبير. وتشير الاحصائيات إلى أن ثلثي الأعمال المستخدَمة في بريطانيا منذ عام ١٩٩٣، هي أماكن عمل جزئي ومؤقت، تشكّل فيه النساء ٩٠٪ من قوى العمل الجديدة.

وتدّعي وزيرة العمل في ألمانيا كلوديا نولته «أن العمل المؤقت يفتح فرصاً جديدة أمام النساء، وبصورة خاصة الأمهات الشابات بوجه خاص، وأن ٩٠٪ من الخطط التشجيعية للنساء هي خطط عمل جزئي ومؤقت، ولكنها بأجور متدنية وتقع خارج اتفاقيات الأجور. وبهذا، تصبح النساء احتياطيات عمل رخيص، وقادرات على التنقل في مدرجات الهرم الاجتماعي. غير أن سيبلا راش، عالمة الاجتماع

---

(٤٨) فيشتريش، كريستا، **المرأة والعولمة** (ترجمة سالمة صالح عن الألمانية)، منشورات الجمل، كولون ٢٠٠٢، ص ١٥، ٤٥-٤٦.

الألمانية في «جامعة هامبورغ»، تشير إلى أن مفهوم المرونة في العمل في ألمانيا ينطلق من مصلحة الشركات وليس النساء، لأنه ليس هناك خيار آخر يمكن التفاوض عليه، وسوف يتبع ذلك انخفاض في الرعاية الاجتماعية والمرضى والمعوقين والشيوخ، وليس للجانب الإنساني في ذلك مكان.

كما تلعب القوى العاملة الرخيصة التي تأتي من خارج الحدود، دوراً في تدني العمل النسوي، حيث تأتي البولونيات إلى ألمانيا بتأشيرة إقامة سياحية أمدها ثلاثة شهور للعمل في الرعاية الصحية لقاء عشرة ماركات في الساعة أو أكثر بقليل، في الوقت الذي يكلف أجر ساعة عمل لعاملة رعاية مؤهَّلة أربعين ماركاً. ومن خلال هذه المنافسة، تقع نوعية الرعاية الصحية ضحية، في حين يرتفع الضغط على العاملين فينخفض رضاهم، وكذلك مستواهم العملي الفعلي، فلا يصمدون في العمل مدة طويلة.

سوق العمل الجديد وتجارة النساء

تطلق الكاتبة الألمانية في كتابها **المرأة والعولمة**، على سوق العمل الجديد تعبير «نموذج النمر» المتوثب دوماً للهجوم، الذي له قدرة عالية ويتمتع بمرونة، وغير مرتبط بنمط ثابت من المستشارين الماليين. وينعكس هذا النموذج الجديد في الشابات الغازيات الديناميكيات اللواتي أصبحن بديلاً لنموذج «النمر الرجالي»، المستعدات للعمل في كل وقت، ومتأهبات للمنافسة، ويستطعن التأخر في الليل والعمل على الكومبيوتر، وإذا لم تكن لهن عائلات فإنهن لن يعدن إلى البيت.

إزاء ذلك، ثمة سؤال يطرح نفسه: هل يجعل اقتصادُ الخدمات من النساء الرابحاتِ في الأعمال الخدمية الرخيصة؟ في الحقيقة، لا يشكّل هذا التطوّر عاملاً للمساواة، بل العكس هو الصحيح، لأنه يزيد مشقة الاختلافات بين الجنسين. وحسب إحصائيات الاتحاد النسائي الألماني، فإن النساء يحصلن على ٧٠٪ من أجر الرجال فقط. وفي هذا غبن كبير. وعندما رفعت إحدى الموظفات الميكانيكيات في عيادة طبية في السويد دعوى عام ١٩٩٦ ضد المستشفى الذي تعمل به، لأن موظفاً ميكانيكياً مثلها يحصل على ما يعادل ألف مارك أكثر منها، لم تنجح في ذلك. أما

في جامايكا، فيتم تأهيل النساء في مكاتب النقابات العمالية بشكل أفضل، ولكن التشغيل يبقى مختلفاً. فالرجال يعملون في ظروف أفضل ويحصلون على رواتب أعلى وكذلك على تنظيم أفضل في النقابات، في حين تعمل المرأة في التنظيم والكتابة، أما الرجال فيعملون كمحللي أنظمة[٤٩].

يلقى العمل المكتبي الذي يعتمد على الكومبيوتر في ماليزيا، ازدهاراً عن طريق إدخال التقنيات الجديدة التي تستقطب النساء المتخصصات بالدرجة الأولى. لكن الملاحَظ أن هناك فصلاً واضحاً بين العمل الذهني والعمل اليدوي. فالنساء يشتغلن في الأعمال التي ترتبط بالإنترنت وبشبابيك البنوك ويعملن كموظفات هاتف واستعلامات وفي شركات الطيران. وليس من بين اللواتي يعملن على الكومبيوتر في ماليزيا، من تعتقد أن أمامها فرصة معقولة للتقدم الوظيفي. كما أن أغلب الأعمال التي ترتبط بالكومبيوتر تقف في أسفل التراتبية المكتبية. ومن هنا، يبدو أن الأمل أصبح ضئيلاً في أن تغيِّر التكنولوجيا العالية من تقسيم العمل الروتيني. ولم يصل عصر الكومبيوتر، على أية حال، وخصوصاً بالنسبة إلى النساء، إلى المساواة. كما تؤكد سواستي، وهي خبيرة في عمل النساء، أن إدخال تكنولوجيا الكومبيوتر زاد في عدد النساء في العمل المكتبي، إلاَّ أن هذه الزيادة لم تُؤثِّر في تحقيق المساواة، إذ تبقى النساء حبيسات الأعمال المكتبية غير المبدعة والمتدنية الأجر والروتينية وغير المضمونة، حيث تبقى غالبية المبرمجين ومحللي الأنظمة والمديرين وأصحاب القرار، من الرجال. وإذا جعل العملُ المرأةَ أكثر استقلالاً بشكل عام، فإنها برغم التمرد والشجاعة قولاً، تبقى خائفة فعلاً عند المواجهة، وبصورة خاصة مع العائلة[٥٠].

النساء المهاجِرات وتجارة النساء

في عصر العولمة، أعادت المهاجرات من النساء إلى الدول الصناعية مهنةً كانت قد اختفت، هي مهنة الخادمات. فالسياسة الليبرالية الجديدة تُعفي الخادمات من

(٤٩) فيشتريش، المصدر السابق، ص ٥٥ وما بعدها

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٧٠.

الضرائب، وهو امتياز للدخول في هذه الخدمة. فالخادمات الفيليبينيات مثلاً، وبصورة خاصة غير الرسميات، يقعن في خوف دائم من حملات الشرطة التفتيشية. وبعض الفيليبينيات يحملن بطاقة طائرة جاهزة وبدون تاريخ، وإلاً فعليهن الدخول في السجون قبل إخراجهن من البلاد. وتقرر الاحصائيات أن في العالم الليبرالي أكثر من أربعة ملايين فيليبينية، يعملن كلهن خادمات. وبهذا، أصبحت هجرة النساء رأس مال يُحسب بثمن زهيد في السوق العالمية.

كما أن كثيراً من البولونيات يهاجرن للعمل في موسم الصيف كمساعدة طباخة أو خادمة أو أي عمل آخر، كما وعدتهن شركات الخدمات التي ترغمهن في الأخير على الدعارة. ولا يستطعن عمل أي شيء، لأن جوازات سفرهن أُخذت منهن عند دخولهن البلد. وربما تباع الواحدة منهم إلى مقهى أو غيره.

والحقيقة، ليست تجارة النساء عابرة الحدود وحتى القارات ظاهرةً جديدة، ولكن العولمة بعثت فيها روحاً جديدة، وجعلت منها أكثر قابلية على الحركة عبر الحدود. وحينما تشجع الحكومات السياحة، كمصدر للعملات الصعبة، فإنها تشجع في الوقت ذاته، تجارة الدعارة. وقد أصبحت مافيات تجارة النساء شركات عالمية عابرة للقارات وجزءاً منظماً ومتكاملاً للجريمة المنظَّمة عالمياً، والتي ترتبط في الوقت ذاته بتجارة المخدرات والسيارات، بحيث أصبح سعر المرأة يعادل سعر سيارة مسروقة.

أما في ألمانيا، فتشكّل نساء أوروبا الشرقية محور تجارة النساء، وتأتي بعدهن الأفريقيات فالآسيويات، بحيث أصبحت تجارة النساء العابرة للحدود هي التجارة الرابحة التي تنتظم حولها محلات تجارية ومحلات لَهْو غير بريئة تجمع بين الشرعية والجريمة.

وفي روسيا، نشأت منذ سقوط الاتحاد السوفياتي مهنة جديدة للنساء تدعى «چيلنوكي»، حيث تسافر البائعات المتجولات في رحلات مخفَّضة إلى تركيا والصين والهند وتايلند لجلب حوالى مئتي كيلوغرام من البضائع، بعد رشوة الموظفين ورجال الجمارك وغيرهم، وبيعها في موسكو بأرباح تصل إلى ٧٠٪ أحياناً. وأغلب هؤلاء «الچيلنوكي» من النساء.

ويظهر أن النساء هن أشطر من الرجال في هذه المهنة، وأكثر مرونة في التعامل مع التجار والموظفين، وهو ما لا يستطيع عمله الرجال. وتقدَّر نسبة النساء العاملات في «الچيلنوكي» بـ٦٠٪ من مجموع النساء العاملات اللواتي فقدن عملهن بعد الانهيار الاقتصادي السريع للاتحاد السوفياتي السابق. ومن المعتاد أن تبيع النساء البضائع في أسواق موسكو الصغيرة أو عند مداخل قطارات الأنفاق أو في مواقف الباصات. وقسم منهن يبيع البضائع في المساء بعد أن تغلق المحلات التجارية أبوابها، وخصوصاً المشروبات الروحية والبارفيم وغيرها. وأكثر تجارة «الچيلنوكي» هي تجارة سوداء. وعدد من يعمل بشكل مشروع ويملك إجازة عمل لا يتجاوز ٣٩٪ فقط[٥١].

وتنعكس التطورات الجديدة على العلاقات الاجتماعية، وبصورة خاصَّة على وحدة العائلة، حيث سبَّب الانتقال من عصر الرعاية الاجتماعية والاقتصادية إلى عصر العولمة، انسحابُ الدولة وازدياد العمل غير المأجور الذي سبَّب بدوره تفكك النسيج الاجتماعي، وبخاصة على العائلة، وولَّد قلقاً وردود أفعال مختلفة، منها انخفاض عدد الولادات والعنف المتزايد ضد النساء وازدياد المضايقات الجنسية وازدياد الفوارق الاجتماعية والطبقية وظهور طبقة «الروس الجدد» أو الأرستقراطية الجديدة التي تمتلك ١٠٪ من اقتصاد السوق الروسية، والتي استطاعت تحقيق قفزة سريعة عن طريق شراء المواد الخام من القطاع العام بأسعار رخيصة وبيعها بأسعار مرتفعة في السوق الحرة. كما نشأت طبقة وسطى صغيرة جداً، إلى جانب الطبقة الأرستقراطية العليا ذات الثراء الفاحش، التي تختلف في خصائصها عن الطبقة الوسطى في أوروبا.

إن ٧٠٪ من مجموع الفقراء في العالم هم من النساء، ويعود ذلك إلى التمييز التقليدي ضد المرأة. وتزيد العولمة من حدة هذه المخاطر وإفقار النساء أكثر فأكثر، حيث يكون توفير الغذاء والعمل والتعليم والرعاية الصحية ضعيفاً مما يؤدي إلى زيادة فقر النساء. والحقيقة، أن السبب الرئيسي لتأنيث الفقر هو العبء الكبير في العمل والكسب الضئيل منه، الذي يظهر بصورة خاصة في العلاقة اللامتوازنة للأُسر التي

---

(٥١) فيشتريش، المصدر السابق، ص ٨٦ وما بعدها.

تقوم بإعالتها النساء فقط، اللواتي يشكلن ٣٥٪ من مجموع الأُسر في العالم(٥٢).

المرأة والحياة الجنسية

نظرية فرويد والسيكولوجية الإنسانية

ينطلق سيغموند فرويد، في نظريته، من مفهوم جديد في فهم السلوك الاجتماعي، وهو مفهوم يقف بالضد من المفاهيم الفلسفية التي تقول بطبيعة الإنسان العاقلة، وأنه حيوان عاقل يتميَّز عن الكائنات الحيَّة الأخرى بالعقل واللغة. ولكن فرويد يقدم لنا فلسفة مغايرة تقول بأن السلوك البشري ليس موجَّهاً بالعقل، كما يظن بعض الفلاسفة، بل بما هو أقوى من العقل، أي الدوافع أو الغرائز، وهي بطبيعتها لاعقلانية، كما نراها في الشرور التي تملأ الحياة الاجتماعية.

وُلِد فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩) في فرايبورغ في ألمانيا وعاش في فيينا. وبعد أن أكمل دراسته في الطب توجه اهتمامه إلى دراسة الجهاز العصبي وتشريحه. ثم عمل على يد أستاذه أرنست بروك في المعهد الفسيولوجي، كما اشتغل طبيباً في مستشفى فيينا.

وفي فيينا نشأت صداقة بينه وبين بروير، أحد الأطباء النفسيين، الذي استعمل طريقة الإيحاء أو التنويم المغناطيسي في معالجة مرضاه، ثم رحل إلى باريس لمواصلة دراساته وبحوثه في علم النفس، فتتلمذ على يد عالم النفس الفرنسي شاركو، الذي كتب بحوثاً حول الهستيريا وعالج مرضاه بطريقة الإيحاء أيضاً. وعند عودته إلى فيينا، أخذ يعالج مرضاه بطريقة «الإيحاء التنويمي»، مع أنه وجد في هذه الطريقة بعض العيوب. وقد أصدر فرويد مع بروير كتاباً حول «الهستيريا»، تضمن البذور الأولى لنظريته في التحليل النفسي، وأشار فيه إلى أهمية الدور الذي تلعبه الحياة العاطفية في الصحة النفسية، كما أشار أيضاً إلى ضرورة التمييز بين الحالات النفسية الواعية وبين أعراض الهستيريا، التي تنشأ عن كبت الرغبات التي تُعبّر عن نفسها بطرق غير طبيعية(٥٣).

---

(٥٢) فيشتريش، المصدر السابق، ص ١٥٦-١٦٠.

(٥٣) Gaetan, P. (herg.), *Panoram des Zeitgenoessishen Denkens*, Berlin, 1962, s. 115f.

وقد حدث اختلاف في الرأي بين فرويد وبروير، حيث اعتبر فرويد أن الهستيريا هي أعراض دفاعية تنشأ تحت ضغط الدوافع المكبوتة في اللاوعي، وأن الغريزة الجنسية هي السبب الأول في حدوثها[٥٤].

تدور نظرية فرويد أو مفهوم «السيكولوجية الإنسانية» حول الدوافع التي يُعبَّر عنها بالرغبة والاحتياج والتوق. وإذا أراد المرء فهم الفعل، فعليه فهم الدافع الذي يختفي وراءه. وعادة ما تكون دوافع الفعل واضحة، حين يشير الفعل إلى حدوثها. ولكن غالباً ما تكون دوافع الفعل مبهمة، وهذا هو أحد محاور نظرية فرويد. وإذا كانت الدوافعُ حالاتٍ عقلية داخلية تنظم الفعل وتضفي عليه معنى ما، فإنه يمكن إدراك عقلانية الفعل على ضوء الدافع الذي أدى إليه، وتقديمُ تفسير له. ولكن غالباً ما يكون التفسير غير كامل لكل ما تأتي به من أفعال. وسبب ذلك الدخول في عمليات غير واعية بسبب الدوافع التي تعمل في دواخلنا ونحن على غير دراية بها. إن فصل الدافع عن الوعي الذاتي، تحديداً، هو توسيع مجال التفسير القائم على الدافع بطريقة جذرية. وفكرة فرويد المرتبطة باللاوعي معناها وجود مخزون للدوافع التي تفسِّر الأفعال وتجعل لها معنى.

يؤكد فرويد في حديثه عن إضفاء المعنى، على ظاهرة تبدو بلا معنى، والتي لا يظهر أنها تمثِّل دافعاً معروفاً. فمثلاً، حين نفسر حلماً أو نقوم بزلة لسان، فإننا، في العادة، نكون غير قادرين على فهم معنى الدافع أو الدوافع وراء ذلك. ولكن فرويد يقول إن ذلك هو مجرد مظهر سطحي. فهناك، في الواقع، دوافع تكشف عن المعنى الكامل لهذه الأحداث التي تبدو عشوائية، لكن الفاعل غير واعٍ بها.

هذه هي الفرضية الجوهرية في نظرية فرويد التي نحاول شرحها وتوضيحها بإيجاز شديد.

يرى فرويد أن جميع دوافع الإنسان يمكن إرجاعها إلى غريزتين أساسيتين هما:

أ ـ غريزة الحياة «الحب» Eros، وهي الغريزة الجنسية التي تحافظ على الذات والنوع؛

---

(٥٤) Freud, S., *Uber Hysterie und Angst*, Fischer, Frankfurt, 1994, s. 9ff.

ب ـ غريزة الموت «الهدم» Tod، وهي غريزة العدوان والتدمير.

وتمثّل هاتان الغريزتان القوتين الأساسيتين، وهما غريزتان متنافرتان ومتجاذبتان، معاً، في عالم الكائنات الحية، فالأولى تمثّل قوة الجذب، والأخرى قوة التنافر.

تتضمن غريزة الحياة ـ الحب، ما يدعوه فرويد اللبيدو Libido، وهو الطاقة الحيوية النفسية لدى الإنسان، ومنها الغريزة الجنسية. وقد توسع فرويد في مفهوم الغريزة الجنسية. فهي لا تقتصر على وظيفة التناسل فقط، لأن هناك سلوكاً جنسياً لا يؤدي إلى التناسل، كالاستحلام والعادة السّرية وغيرهما. كما أن الغريزة الجنسية تنمو منذ الولادة وليس عند سن البلوغ، كما هو متعارَف عليه، ومعنى هذا وجود فرق بين النشاط الجنسي وعملية الإخصاب التي لا تظهر إلاّ بعد سن البلوغ. والغريزة الجنسية هي مصدر كل حب وعطف وحنان، مثلما هي مصدر كل الشرور كالغيرة والكراهية والعدوان. ويوسع فرويد من وظيفة الغريزة الجنسية وأثرها في الحياة، بحيث يجعلها تشمل جميع مظاهر اللذة الحسيّة والعاطفية. حتى التبول فيه لذة جنسية، لأنه يؤدي إلى تخفيف حدة التوتر الجسمي.

أما غريزة العدوان عند فرويد، فهي ميل فطري وغير مُكتسَب. ولذا، يصبح الإنسان عنده «عدواً لأخيه الإنسان» بالفطرة، ورسالة المجتمع هي تهذيب هذه الدوافع وتشذيبها. وتظهر غريزة العدوان في الرغبة في التحطيم والتدمير للأشياء وإيذاء الآخرين. وليست الحروب، من وجهة نظر فرويد، سوى مظهر من مظاهر السلوك العدواني.

يخلص فرويد إلى أن السلوك البشري هو نتيجة للصراع بين هاتين الغريزتين أو التعاون بينهما. فغريزة الحياة تنزع إلى البناء، أما غريزة العدوان فتنزع إلى التدمير والهدم، ووظيفة المجتمع هو التغلب على السلوك المدمِّر، وتقديم السلوك الذي يبني ويهذب(٥٥).

---

(٥٥) Freud, S., *Vorlesungen Zur Einführung in die psychoanalyse*, Frankfurt, 1994, s. 300ff.

ويعتقد فرويد أن هناك حقائق جنسية لا تتفق مع ما هو شائع بين الناس. فهناك أشخاص يميلون إلى أشخاص من جنسهم نفسه، وهناك أشخاص تتسم كل رغباتهم بالطابع الجنسي، ولكنهم يغفلون عن استعمالها بشكل طبيعي.

وأخيراً، هناك رأي شائع، هو أن الرغبة الجنسية تبدأ في سن الطفولة وتُعبِّر عن نفسها بأشكال مختلفة، ولذلك من الضروري التمييز بين ما هو «جنسي» وما هو «تناسلي». والحياة الجنسية لها وظيفة خاصة هي الحصول على اللذة، ومن ثم تدخل هذه الوظيفة في خدمة الإنجاب.

ولفهم البنيات الأساسية للشخصية، علينا الرجوع إلى الأسلوب الذي اتخذه فرويد في منظومته الفكرية، وهو التحليل النفسي[٥٦].

لقد نظر فرويد إلى الشخصية كتنظيم ثلاثي يتألف من مجموعات ثلاث من الأنظمة الفرعية، هي:

أ ـ «الهو» Id، ويتضمن الحوافز أو القوى الدافعة داخل الإنسان، أي الغرائز الفطرية التي تنزع إلى الإشباع دوماً، والتي تتأثر بالعالم الخارجي؛

ب ـ «الأنا» Ego، ويتصل بالخصائص الضابطة والسيطرة على الغرائز ومطاليبها، ويقوم بالإشراف على الحركات الإرادية، وإصدار أحكام بإشباع الغرائز أو قمعها. ومن مهامه حفظ الذات وتجنُّب المثيرات المفرطة وتوزيع الطاقة العقلية توزيعاً معيّناً؛

ج ـ «الأنا الأعلى» Superego، ويختص بالقِيَم والمُثُل الخلقية التي يستمدها من الثقافة والعائلة، والتي تكون منظومة خاصة تعمل على إطالة سلطة العائلة والثقافة في حياة الطفل. وهي سلطة متميزة ومعارضة لـ«الأنا»، التي عليها إرضاء مطاليب «الهو» و«الأنا الأعلى»، بالوقت نفسه[٥٧].

وتأخذ العمليات النفسية عند فرويد كيفيات ثلاث: فهي إما شعورية (واعية) أو

---

(٥٦) Gaetan, *op. cit.*, s. 118-119.

(٥٧) لازاروس، ريتشارد، **الشخصية**، (ترجمة سيد محمد غنيم)، الجزائر، ص ٥١-٥٢.

لاشعورية (غير واعية) أو ما قبل شعورية وهي كما يلي:

أ ـ الشعور (الوعي):

وهو العمليات الواعية التي ترتبط بالإدراك الحسيّ (العقلي) وبالأشياء في العالم الخارجي. وهو ظاهرة تقع في القشرة الخارجية من الأنا (الذات)، وبمعنى آخر التي تقع على سطح الأنا، وترتبط بالأحاسيس التي تصل إلى الحواس في العالم الخارجي.

ب ـ اللاشعور:

وهو العمليات غير الواعية التي لا ترتبط بالإدراك الحسيّ، والتي تسود في «الهو». وغالباً ما تكون هناك حالة وئام بين اللاشعور و«الهو». أما «الأنا» فتلعب دوراً مهماً في اللاشعور حيث تترك انطباعاتها على «الهو»، وهي الرغبات التي تكبت في اللاشعور، ويطلق عليها فرويد المكبوتات.

ج ـ ما قبل الشعور:

وهو العمليات النفسية التي تقف بين الشعور واللاشعور وتكون الجزء الداخلي في «الأنا»، وتشمل العمليات الفكرية التي تتصل بالذكريات اللغوية.

ويضع فرويد أهمية كبيرة على اللاشعور الذي يختزن القِيم والمُثُل والعادات والميول والرغبات المكبوتة. بمعنى آخر، «يختزن كل ما نحب ونكره»، فهو إذاً مستودع لكل ما مرّ بنا من خبرات وتجارب إيجابية وسلبية، منذ الولادة وحتى اليوم، ومن مهامه توجيه أفعال الإنسان السلوكية بأشكال مختلفة، من دون أن يعيها.

ويقسّم فرويد اللاشعور إلى لاشعور شخصي، وهو المكبوتات: ولاشعور جمعي، الذي يظهر في الأفعال الجمعية كتفضيل بعض الأطعمة عن غيرها، أو احترام قواعد صحية معيَّنة، أو الاعتقاد بالأساطير والخرافات، أو التشاؤم من رقم ١٣، وغيرها من الأفعال السلوكية غير الواعية، والمخزونة في العقل الباطن[٥٨].

---

(٥٨) Freud, Vorlesungen, *op. cit.*, s. 316.

مراحل النمو الجنسي عند الفرد

يقسِّم فرويد النمو الجنسي عند الفرد، إلى أربع مراحل رئيسية هي:

أ ـ المرحلة الفمية أو الشرجية، وهي مرحلة نشاط جنسي لاتناسلي، وهي مرحلة سلبية تبدأ منذ الولادة حيث يرتبط الطفل بأمه، وتمتد حتى السنة الخامسة. ثم تتبعها فترة سكون تدعى «بالكمون»؛

ب ـ المرحلة الأوديبية أو القضيبية، وتبدأ بعد الخامسة من العمر وتستمر حتى سن المراهقة. يبدأ في هذه المرحلة الاهتمام بالأعضاء الجنسية ومعرفة الفوارق الجنسية بين الولد والبنت. ويعتبر فرويد هذه المرحلة من أخطر مراحل النمو الجنسي، حيث تتطوّر فيها العقد النفسية (عقدة أوديب أو إلكترا) ونشوء ازدواج الشخصية والأمراض النفسية والاضطرابات الجنسية التي تعود إلى نوعية نمو الحياة الجنسية عند الفرد؛

ج ـ مرحلة المراهقة، وفيها تستأنف الحياة الجنسية نشاطها من جديد، وهي مرحلة البلوغ وبداية النموين الجسدي والجنسي. وتتميّز هذه المرحلة بالتمرد على الحب العائلي والتخلص الظاهري من العلاقة العاطفية بالأم والأب، والغيرة منهما. كما تبدأ في هذه المرحلة الشخصية بالتكامل؛

د ـ مرحلة النضج الجنسي أو المرحلة التناسلية، وهي مرحلة النضوج الجنسي والتكامل العقلي، وتبلوُر الشخصية الإنسانية ووضوح معالمها، وكذلك مرحلة القدرة على التناسل والإنجاب[٥٩].

ويعتبر فرويد أن مرحلة الطفولة هي من أهم وأعقد المراحل للنمو الجنسي عند الفرد، لأنها مرحلة التعلم واكتساب المفاهيم والقِيم الأخلاقية والعادات بصورة لاشعورية، التي تلعب دوراً هاماً في بناء شخصية الإنسان وتكاملها، لأن القِيم والعادات التي يكتسبها الفرد، زمنَ الطفولة، هي أنواع من المباحات والمحرَّمات التي تكوّن تناقضاً بين الدوافع البيولوجية والقِيم الاجتماعية من جهة، وبين الحاجات والوسائل المتوفرة لإشباعها من جهة أخرى. فإذا انسجم الفرد مع القِيم السائدة

---

(٥٩) Freud, *op. cit.*, s. 300ff.

يصبح سلوكه اعتيادياً، ولكن إذا لم ينسجم الفرد معها، فإن الرغبات تُكبَت في اللاشعور، الذي يخزّن، بدوره، كل ما نحب ونكره، بحيث يصبح مستودعاً لكل خبراتنا وتجاربنا السلبية والإيجابية. وبتراكم الرغبات المكبوتة في اللاشعور، تتكون العُقد النفسية والجنسية وتؤثر في حياة الإنسان وشخصيته وتجعله مزدوج الشخصية. وغالباً ما تنعكس هذه الرغبات والعواطف المكبوتة في اللاشعور، في شكل صور وأشكال مختلفة، ملتوية ومقنعة، وتظهر في ما يلي:

أ - الأحلام، حيث هي شكل من أشكال التنفيس عن الرغبات المكبوتة في اللاشعور. فالإنسان يحلم بما لا يستطيع تحقيقه في الواقع أو التعبير عنه في اليقظة، لأنه غير مُباح، ولكن عندما ينام المرء يتوقف الشعور عن العمل، ويبدأ اللاشعور في العمل. ففي الحلم يخلع المرء صفة الحقيقة الواقعية عن مادة الحلم، لأن ما يتذكره في الحلم، بعد اليقظة، ليس عمليةَ الحلم الحقيقية، بل هو فقط ستار تختفي وراءه تلك العملية، أو الأفكار الكامنة. وغالباً ما تظهر في الأحلام ذكريات منسية أو رموز لفظية غير مفهومة، وكذلك ذكريات من أيام الطفولة الأولى. كما أن مادة الحلم لها نزعة شديدة نحو التكثيف، حيث يرمز عنصر واحد من الحلم إلى عدد كبير من الرغبات المكبوتة؛

ب - عن طريق التسامي فوق الواقع أو استبداله بحالات من الخيال، كما يظهر في الإبداع الفني والشِّعر أو العمل، وحتى في الجنون. والتسامي هو إعلاء للدوافع المكبوتة وتصعيد لها عندما يتوقف العقل الواعي عن العمل، ليرتفع عن الواقع أو يهرب منه؛

ج - عن طريق الانحرافات، وهو الخروج بالقوة على ما هو مألوف وعلى العرف والقوانين والعادات والتقاليد؛

د - الرموز والإشارات، التي تظهر في زلاّت اللسان والكتابة، وبخاصة في التنكيت والشتم، وهي رموز لما هو محرَّم ومكبوت، ولا يستطيع الأنسان ذكرها والإعلان عنها(٦٠).

---

(٦٠) Freud, *op. cit.*, s. 321ff.

آليات الدفاع النفسي

توجد عوامل عديدة، داخلية وخارجية، تدفع الإنسان إلى أن يسلك سلوكاً معيَّناً من أجل إشباع حاجاته وتحقيق رغباته. غير أن المحرمات تقف عائقاً أمام تحقيقها. ولذلك، يحدث صراع نفسي بين الدوافع والمحيط الاجتماعي. ولكن الإنسان لا يقف سلبياً أمام هذه العقبات والإحباطات، ويقوم بالرد عليها بأشكال وأساليب مختلفة. وقد أطلق العلماء على ردود الفعل هذه اسم «آليات الدفاع»، التي هي عبارة عن عمليات نفسية لاشعورية، وهي وسائل ملتوية أو مُقْنعة (حِيَل) تستخدمها «الأنا» للسيطرة على الطاقة النفسية من أجل ألاّ يتعرض الفرد لمخاطر سيكولوجية. بمعنى آخر، ليس الصراع النفسي والأمراض النفسية التي تنتج عنه سوى نوع من أنواع الحِيَل الدفاعية التي يلجأ إليها الإنسان عندما يتعرض للخطر، مما يرتِّب عليه أن يتكيَّف مع المجتمع ليشبع رغباته بشكل مقبول اجتماعياً. وهذا يعني أيضاً حالة من التوازن النفسي. وفي حالة عدم استطاعته تحقيق أهدافه وإشباع رغباته، لعوامل عديدة، فإنه يضطر إلى خلق «آليات دفاع نفسي» وفي مقدمتها التعويض السلبي بالمشاعر العدوانية Aggression الموجَّهُ نحو المصدر الذي منع الغرائز أو الرغبات من إشباعها، وهي الرغبات التي تأخذ مظاهر عدوانية مقنّعة أو التآمر والحقد والحسد حتى الاعتداء على الآخرين.

أما النكوص Regression فهو ارتداد أو هروب من الواقع والعودة إلى حالة الطفولة، ويظهر في الأحلام، باعتبارها حالة من حالات الهروب. وهو في الوقت ذاته، موقف دفاعي معاكس. وعلى سبيل المثال، الاستماع إلى الأغاني العاطفية أو الاستمتاع بالقصص والأساطير التي تتحدث عن البطولة، هما وسيلتان للهروب من الواقع وتجذير له، وفي الوقت ذاته تعويض الواقع بالخيال، وكذلك في التعويض والتبرير، اللذين هما تسويغ أو اختلاق أساليب غير واعية لعمل ما أو لتبرير عمل ما، وإبعاد مرارة الفشل والخيبة والتملص من مشاعر الإثم.

كذلك هناك الإسقاط Projection الذي يتجسَّد حين يُسقط الفرد أفكاره على الآخرين. فحين يعتقد المرء أن الشر موجود في الإنسان، أو حين يعتقد الغشاش أن جميع الناس هم غشاشون مثله، فإنه يُسقط ما لديه من صفات على الآخرين، كما

تفعل السينما حين تُسقط صور الفيلم على الشاشة.

وهناك التقمص Identification حين يتقمص الفرد شخصية أخرى. وهي علاقة نفسية انفعالية ترتبط بنمط شخصية ثانية، حيث يقوم الإنسان بتصرفات وحركات تشبه ما لدى الشخص الآخر الذي تقمص شخصيته. والتقمص غير التقليد، لأنه ليس عاطفياً وانفعالياً ولا يتضمن إعجاباً بالآخر. أما الكبت Repression فهو إحدى آليات الدفاع النفسي اللاشعورية، لأن عدم إشباع الرغبات يؤدي إلى الشعور بالألم بدلاً من اللذة. وسبب الشعور بالألم هو عدم تحقيق الرغبات في الواقع وإشباعها. وبسبب الكبت، يعاقب المرء نفسه بالألم، كحل وسط، بين متطلبات «الأنا الأعلى» (الضمير) وبين «الهو» (الغرائز). والأمراض النفسية لا ترجع إلى الكبت، بقدر ما ترجع إلى فشل «الأنا» في التحكم في الرغبات المكبوتة بشكل جيد.

ثم يأتي الإحباط Frastration، الذي يعني عرقلة تحقيق هدف من الأهداف التي يريد المرء الوصول إليها بصورة واعية أو غير واعية. وهو إحباط شخصي إذا عجز الفرد عن تحقيق هدفه بسبب عوائق فسيولوجية، وإحباط بيئي أو اجتماعي إذا أعاقت تحقيق الهدف القيود الاجتماعية والأخلاقية وغيرها. وغالباً ما يحدث الإحباط عندما تكون الطموحات أعلى بكثير من قدرة الأفراد وإمكانياتهم، فيعجزون عن تحقيقها[٦١].

الأمراض النفسية

ونتيجة للصراع بين الرغبات وبين عدم تحقيقها أو السماح لها بالتنفيس، تتولَّد حالة نفسية أو صراع نفسي. وهناك أنواع عديدة ومختلفة من الصراعات النفسية، وعلى مستويات مختلفة. وغالباً ما يحاول المرء العمل على حلّ الصراع بالتكيُّف، فإذا لم ينجح، فإن هذا الصراع يؤدي بالمرء إلى التوتر والحساسية والقلق، وقد يؤدي أحياناً إلى الانفجار.

ومن الأمراض النفسية التي تنتج عن الإحباط، الكبت الشديد للرغبات والميول

(٦١) Freud, *op. cit.*, s. 340ff.

والطموحات التي تؤثر في الحياة النفسية للفرد فتجعله عاجزاً عن مواجهة متطلبات الواقع، وبذلك يصبح المرء مريضاً بمرض عصبي ليس له سبب عضوي. ويطلق علماء النفس على هذا المرض تسميته العصاب Neursis. والعصاب في جوهره اضطراب نفسي ـ انفعالي يسبب تصدعاً في العلاقات الشخصية. ومن أهم ملامحه، القلق وعدم الأمن وعدم الطمأنينة، ويؤدي إلى فشل العلاقات الشخصية والاجتماعية. وإذا استفحل العصاب يفشل المريض في إيجاد حلٍّ للصراع النفسي عنده.

ويرى علماء النفس أن العصاب نوع من الانفعالات المتصارعة التي تظهر عند الشخص الذي يضخم المصاعب ويبالغ فيها.

ويظهر العصاب في المجتمعات الصناعية الكبرى التي تسبب صراعات مستمرة بين الرغبات والحاجات الحقيقية لها، وبسبب التنافس القوي بين الحب والكره، وبين الحرية المزعومة والقيود المفروضة على الفرد. وأشد الأمراض النفسية خطراً هو الهستيريا Histiria التي تظهر كأعراض واضطرابات بدنية وعقلية ليس لها سبب عضوي. ومن الأمثلة على هذه الاضطرابات، فقدان القدرة على البصر من دون أسباب عضوية ظاهرة على شبكية العين، أو الشلل الذي يصيب جزءاً من البدن، من دون أن يكون الجهاز العصبي سبباً لذلك.

وقد اعتبر بعض علماء النفس أن الهستيريا نوع من أنواع «التنويم المغناطيسي الذاتي» حيث تنقسم النفس إلى قسمين، واحد يلعب دور المنوِّم، والآخر يتلقى الأوامر بانتحال الأعراض المَرَضية.

والهستيريا، بحسب فرويد، مرض نفسي ينشأ عن حالات نفسية لاشعورية بحتة. ولما كانت للتنويم المغناطيسي عيوب كثيرة، فلا يشفى المريض إلاَّ مؤقتاً، ولذلك سعى فرويد إلى إيجاد طريقة بديلة للتنويم المغناطيسي أكثر نجاحاً، وهي اكتشافه «نظرية التحليل النفسي»[٦٢].

---

(٦٢) Freud, *Über Hystrie, op. cit.*, s. 9-11.

نظرية التحليل النفسي عند فرويد

وجد فرويد أن «الانحلال العقلي» يحدث، كما الأمراض النفسية الأخرى، نتيجة لصراع الميول وتصادم الرغبات وعدم إمكانية إشباعها في الواقع، وأن الهستيريا هي أيضاً أعراض دفاعية نشأت تحت ظروف معيَّنة ونتيجة لضغوط المكبوتات في اللاشعور التي تحاول دوماً التنفيس عنها بطرق غير طبيعية، ومنها الأعراض الهستيرية. ويرى فرويد أن اضطراب الغريزة الجنسية هو من الأسباب الرئيسية في حدوث مثل هذه الأمراض النفسية. وفي ضوء نظرية التحليل النفسي التي جاء بها فرويد، فإن مهمة الطبيب النفسي ليست دفع المريض إلى التنفيس أو التفريغ عن تلك الرغبات المكبوتة، بل الكشف عنها لإعادتها مرّة أخرى إلى دائرة الوعي، لكي يواجه المريض هذا الصراع النفسي الذي فشل في حلّه سابقاً، ويعمل جاهداً على حله من جديد وذلك بإصدار حكم عليه. ولكن، يجب أن يتم ذلك تحت إشراف الطبيب النفسي، الذي مهمته إحلال الحكم العقلي محل الكبت اللاشعوري. وقد أطلق فرويد على هذه الطريقة في العلاج التنويمي اسم «التحليل النفسي»[٦٣].

عقدة الإخصاء والمعاناة الضمنية للنساء

النساء في نظر فرويد هنَّ دون الرجال. وقد أخذ هذا الشعور من الدونية التي كانت تُعاني منها نساء فيينا في عصره، والتي فسّرها بسبب الكبت وخيبة الأمل الجنسيين، وأطلق عليها «عقدة الإخصاء» أو «حسد القضيب». ولهذا، تكون المرأة «رجلاً ناقصاً»، وما ينقصها هو عنصر الذكورة. ويعتقد فرويد أن هذه العقدة تعود إلى زمن الطفولة عندما تبدأ الفتيات الصغيرات بالتجربة المأساوية التي يعانين منها عندما يكتشفن أنهن ليسوا مثل الصبيان، لأن القضيب ينقصهن، وأن هذا التجربة تقيّد تطوّر المرأة وتحدّ من قدرتها العقلية، لأن «الأنا العليا» عند المرأة تتشكّل عن طريق ملتوٍ يبدأ منذ الطفولة حينما تدرك أن عضواً ما ينقصها، وتخرج من هذه العقدة إلى محاولة التعويض عن العضو المفقود، بأن تحصل على طفل، الذي لا يكون إلاَّ

(٦٣) Freud, *op. cit.*, s. 21ff.

بالحصول على رجل، وهو ما يدفعها إلى الاستسلام الكامل للرجل، لتصل إلى أنوثتها الكاملة، وهي درجة من الوعي لا تتحقق إلاَّ بإدراك المرأة عقدتَها[٦٤].

ويضيف فرويد أنه، حسب التحليل النفسي، تشعر النساء بأنهن مظلومات منذ الطفولة، ويحكمن على أنفسهن بأنهن محرومات، وأن هناك إجحافاً بحقوقهن من دون موجب، وأن المرارة التي تشعر بها العديد من البنات تجاه أمهاتهن تتأتى، في التحليل الأخير، من اتهام أمهاتهن بولادتهنَّ في عالم نساء وليس في عالم رجال. وبعد أن وعت المرأة هذا الجرح، الذي ظهر في حبها لذاتها، أخذت تُعاني من ذلك شعوراً بالدونية. ولكن عندما تجاوزت المظهر، الذي من خلاله اعتقدت في أول محاولة للتفسير، أن فقدان القضيب هذا كان عقاباً شخصياً، عادت تحسب أن الأمر يتعلق بطبيعة جنسية شاملة، وبدأت تشارك في الاحتقار الذي يُظهره الناس بالنسبة إلى جنس على هذه الدرجة من الدونية، وحول نقطة تمثّل هذه الأهمية.

إن المرأة المعذَّبة طوال حياتها بعقدة الإخصاء، سوف تبقى تُعاني النتائج العقلية لدونيتها البيولوجية. وبما أن لدى المرأة القليل من الرغبات، وأنها في الحقيقة غير مؤهَّلة للتصعيد، فسوف يدرك المرء أن الطبيعة الأنثوية تقتضي، لكي تنفتح، العودة عن كل مشروع ذكوري أو عقلي، وأنه من غير المناسب للمرأة الانخراط في هذا الطريق، وذلك هو نفسه علامة لاتكيُّف عصابي.

والحال، أن هذا الطلاء العلمي لكراهية النساء يخفي وراءه أساساً لاهوتياً، حتى على المستوى الرمزي، وأن الاكتشاف الجارح للقضيب من قبل البنات الصغيرات يشابه كثيراً الاكتشاف الآثم للحية التي أغوت حواء. ومن الغريب أن يفترض فرويد أن نصف البشرية تماماً يمتلك من الأسباب البيولوجية ما يشعر معه بالإجحاف بحقوقه، لأنه لا يوجد لديه ما بحوزة النصف الآخر[٦٥].

ومع أن تفسير فرويد للشعور بالدونية، لا يعود في الحقيقة إلى الأساس البيولوجي بقدر ما يعود إلى الأوضاع الاجتماعية والثقافية والدينية، التي صنعت

---

(٦٤) كامبي، المصدر السابق، ص ٢٣٧-٢٣٨.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

النظام الأبوي ـ البطريركي، فإن نظريته ما تزال موضع اهتمام كبير. وينبع هذا الاهتمام من أنه مكتشف طريقة التحليل النفسي، التي تطوّرت على أيدي تلامذته المقرَّبين، الذين يُطلَق عليهم «الفرويديون الجدد»، وأن أعماله العديدة وتجاربه السريرية وخبراته في التحليل النفسي ستظل تثير، من دون أدنى شكّ، كثيراً من السِّجال في المستقبل.

والواقع، أن من أهم مميزات فرويد، كعالم نفس ومفكّر وفيلسوف، أنه مُجدِّد وشجاع بتحديه النظرياتِ التقليديةَ في دراسة العقل البشري والسلوك الإنساني، ولكنه في الوقت ذاته، لاقى انتقادات عديدة من بينها:

أن بعض علماء النفس المعاصرين يرون أن التمييز بين محتوى الأحلام يعود إلى أن بعض الرغبات مرفوضة من العقل الواعي للفاعل، بسبب طبيعتها الجنسية. لذلك، فإن مبدأ الكبت مستبعَد في الأحلام. ففي الأحلام، يجري إشباع الرغبات بشكل رمزي ومشوّه لرغبات الطفولة المقموعة. ولكن هذا يثير عدداً من الأسئلة: لماذا توقظنا الأحلام في بعض الأحيان، إذا كانت وظيفتها الإبقاء علينا نائمين. وما هو حال أحلام القلق الشائعة التي تحوي أشياء مخيفة ومفزعة وغير مرغوب بها؟

وبحسب فرويد، فإن الأحلام يُفترض أنها تشبع الرغبات عن طريق الإيهام بإشباعها، ولكن مثل هذه الادّعاءات الفردية لا تلقى القبول فعلياً، إضافة إلى أن في نظرية فرويد تلازُمَ الكبت والجنس بقوة. ومجمل نظريته يقوم على الادعاء أن الطفل كائن جنسي تعرَّض لقمع من طبيعة جنسية على أيدي قوى أبوية، كما في المراحل الشفاهية والشرجية والتناسلية، إضافة إلى «عقدة أوديب» و«عقدة الإخصاء».

عند تتبُّعنا لنظرية فرويد حول الحياة الجنسية المبكرة للطفل، يصطدم المرء دائماً بالتضليل اللغوي والتخمينات الغير حذرة والادعاءات الغير قابلة للتصديق. إن ضعف نظرية فرويد أنها تفتقر إلى الدليل على ادعاءاته الجريئة، وهي أن الأعضاء التناسلية ليست الموضع والموضوع الوحيدين للإشباع الجنسي للطفل فحسب، بل أيضاً الفم والشرج. وبهذا، يخلط فرويد بين المتعة بشكل عام وبين المتعة الجنسية تحديداً. فهل صحيح أن الأطفال الصغار لديهم الرغبة (الواعية) في إقامة علاقات جنسية مع أمهاتهم، وأنهم يعتقدون أن آباءهم ينوون خصيهم لقمع الرغبة عندهم؟

هذا ما يحتاج إلى دراسات أمبيريقية دقيقة لدراسة رغبات الأطفال الذكور ومخاوفهم.

أما بالنسبة إلى البنات الصغيرات اللواتي يعانين الحسد القضيبي واستياءً من الأم التي لم توفر لهن قضيباً وتحوّل التركيز الجنسي على الأب، فهل هناك دليل مقنع؟ فرويد لا يقدم لنا هذا الدليل. ومن المفروض أن الأولاد يعانون بدلاً من ذلك الحسد المهبلي أو الحسد الثديي؟

أما بالنسبة إلى غرائز الحياة والموت، فهي ما لا يمكن تصديقه على أساس بيولوجي، حيث يصعب أن يحمل المرء غريزة للموت وأن يحسن الأداء في لعبة البقاء والتكاثر.

«عقدة أوديب»: بين تحليلات فرويد والدراسات الأنثروبولوجية

تقول أسطورة أوديب إنه وُلِد للملك لايوس، ملك طيبة، ولد. وقد تنبأ الإله أبولو بأن هذا الطفل سيقتل أباه ويتزوج أمه أيوكاستا. ولم يكن بوسع ملك طيبة إلاَّ أن يقضي على طفله ليتخلص من شره. غير أن قلب الوالدين لم يطاوعهما على قتله. وللتخلص منه، سلّماه إلى راع وأمراه بأن يترك الطفل على سفح جبل وأن يثبته بمسمار حتى لا يستطيع أن يحبو وتكتب له الحياة. ولكن الراعي لم يطاوعه قلبه على ترك الطفل على سفح الجبل فعهد به إلى راع آخر من مدينة كورنث بعيداً عن مدينة طيبة. وقد رأف قلب الراعي على الطفل الصغير فأعطاه إلى سيده ملك كورنث الذي تبناه وأطلق عليه اسم أوديبوس.

عندما كبر أوديبوس (أوديب) وبلغ مبلغ الشباب وسمع بنبوءة أبولو، ترك كورنث، وهام على وجهه بعد أن علم بأن ملك كورنث وملكتها ليسا بوالديه الحقيقيين. وقادته قدماه إلى مدينة طيبة، التي حلّت بها المحن والويلات والكوارث. وصادف أن مرت عربة الملك لايوس بأوديب الهائم على وجهه، وداست عجلتها على قدمه، فثارت ثائرته وهوى على من في العربة فقتلهم جميعاً من دون أن يعلم أن من كان في العربة هو أبوه الحقيقي!

وعلى مشارف طيبة تصدّت له السفنكس (الغولة)، التي كان لها رأس امرأة وجسد أسد وذنب أفعى، ولها جناحا نسر. وقد أرسلتها الإلهة هيرا لتعاقب أهالي

طيبة وملكها. وكانت الغولة تجلس على جبل يشرف على المدينة وتطرح على من يمر من أمامها ألغازاً ثلاثة، ومن لم يستطع فكَّ هذه الألغاز تهلكه سريعاً. والألغاز الثلاثة هي باختصار: من هو الكائن الذي له صوت واحد، وله قدمان أو ثلاث، وأحياناً أكثر، وهو أضعف حالاً عندما يكون له عدد أكبر من الأقدام؟ وسرعان ما أجاب أوديب بأنه «الإنسان»، لأنه يزحف في طفولته ويقف على رجليه عندما يكبر، ويتكئ على عصاه في شيخوخته.

وقد أُسقط في يد الغولة بعد أن حزر أوديب ألغازها، فألقت بنفسها من أعلى الجبل وهلكت. ورداً للجميل على ما قام به أوديب وإنقاذ أهالي طيبة من شرور الغولة، أعلنوا أوديب ملكاً عليهم وأن يتزوج الملكة أيوكاستا، من دون أن يعلم أنها أمه.

وبسبب هذه الخطيئة، حلّ الطاعون والدمار بمدينة طيبة. وحين اكتشف أوديب أنه هو من قتل أباه وتزوج أمه، فقأ عينيه بدبوس، وهام على وجهه. وعندما علمت الملكة أمه بذلك قتلت نفسها(٦٦).

فسَّر فرويد مأساة أوديب على أنها رمز لميل الرجل إلى أمه، وأن هذا الميل هو نزعة غريزية كامنة في الإنسان. وقد استوحاها فرويد من هذه الأسطورة وعمَّمها على الجنس البشري. وهي نظرية لا تقوم على سند علمي قويم، بل على سوء تفسير لتلك الأسطورة اليونانية القديمة، التي دُحضت من قبل عدد كبير من علماء النفس المحدثين، وكذلك من عدد من الأنثروبولوجيين الذين اعتمدوا على دراسات ميدانية رصينة، لمعرفة وجود مثل هذه «النزعة الأوديبية» في المجتمعات الغير أوديبية، وبخاصة البدائية التي لا يسود فيها مثل هذه النزعة الأبوية.

ومن أهم النظريات الأنثروبولوجية الميدانية بهذا الخصوص، ما قام به عالم الأنثروبولوجيا المعروف مالينوفسكي في دراسته حول سكان جزر التروبرياند في المحيط الباسيفيكي في جنوب شرق آسيا.

---

(٦٦) Graves, Robert, New Larousse, *op. cit.*, p. 190-193; Brockhaus Lexikon; 'Oedipus', Bd. 13, Mannheim, 1982, s. 166-167

في كتابه **الجنس والكبت في مجتمع متوحش** الذي نشره مالينوفسكي لأول مرّة عام ١٩٢٧، قدَّم نقداً لنظرية التحليل النفسي الفرويدية في تصورها كيفية تأثير مرحلة الطفولة على الشخصية، التي طبقها في ضوء دراسته الأثنوغرافية لسكان جزر التروبرياند في المحيط الباسيفيكي(٦٧).

بدأ مالينوفسكي بطرح السؤال التالي: هل ننظر إلى «عقدة أوديب» كما رآها فرويد، على أنها ظاهرة إنسانية عالمية توجد في كل المجتمعات والثقافات، أم أنها من نتاج شكل معيَّن من أشكال النظم العائلية؟

فما هي العقدة النفسية؟

في كتابه **الطوطم والتابو**، شرح فرويد العلاقة بين الابن وأمه والبنت وأبيها، باعتبارها علاقات حب وغيرة وتناقض بين المحرَّمات والمباحات وبين الرغبات وعدم إشباعها. وقد كوَّنت هذه العلاقات المزدوجة عقداً نفسية تأخذ شكلين أساسيين هما:

أ ـ «عقدة أوديب» Oedipus Complex:

يعتبرها فرويد من أخطر العقد النفسية التي يقابلها الطفل في حياته. وتبدأ العقدة حينما تتكوّن علاقة عاطفية بين الأم وابنها. فالابن ينجذب غالباً نحو أمه. بمعنى آخر، يميل الطفل نحو أمه ميلاً جنسياً مع كره للأب والغيرة منه في الوقت ذاته. ولما كانت هذه العلاقة «محرَّمة»، لذا تتولّد عنها، عند الابن، غيرة خفية من الأب، وكذلك تناقض، لأن هناك علاقة ورابطة بين الابن وأمه وكذلك مع أبيه.

إن هذه العلاقة المتناقضة تجعل الولد مزدوج الشخصية ينجذب إلى أبيه وينفر منه في الوقت ذاته. وإن هذا التناقض يعكس التعارض بين الحب والغيرة.

ب ـ «عقدة إلكترا» Electra Complex:

تتكوَّن هذه العقدة من العلاقة العاطفية بين البنت وأبيها، حيث تبدأ البنت تغار من أمها وتحبها في الوقت ذاته. وهكذا تنشأ ازدواجية في شخصيتها.

وتعود هذه العقدة إلى الأساطير اليونانية القديمة التي تقول إن إلكترا بنت

---

(٦٧) Malinowski, B., *Sex and Repression in Savage Society*, London, 1953.

أغاممنون ملك سيناء، كانت قد أغرت أخاها أورستي على الانتقام من أمها وعشيقها لأنهما قتلا أغاممنون (أباها). وقد حزنت إلكترا على موت أبيها حزناً شديداً لازمها حتى الموت.

اعتبر فرويد «عقدة أوديب» ظاهرة عالمية وخاصية أساسية للحياة البشرية، وأرجع جذورها إلى الدوافع البيولوجية، وكذلك إلى التنشئة الاجتماعية التي تشدد عليها. ثم يتساءل مالينوفسكي: هل «عقدة أوديب» حقيقة إنسانية يمكن تعميمها على العالم؟ وهل يمكن أن تظهر في مجتمع يسود فيه نظام القرابة الأمومي؟ كما أشار مالينوفسكي إلى أن دور الأب في المجتمعات، التي هي مجتمعات أبوية ـ بطريركية، يختلف تماماً عن دوره في المجتمعات الأمومية.

وفي دراسته لخصائص العائلة في جزر التروبرياند وتتبُّع نظام القرابة الأمومي، وجد مالينوفسكي أن الولد ينتسب إلى أمه ويصبح المولود عضواً في عشيرة الأم ولا يرتبط بعلاقة قرابية مع عشيرة الأب. أما نظام السكن فهو مع والد الزوج، حيث تسكن الزوجة مع عشيرة زوجها.

ومن الملاحَظ أن قبائل التروبرياند لا يعتقدون بوجود علاقة بين الاتصال الجنسي وبين الحمل، وإنما يعتقدون أن الطفل يوضع في رحم الأم عن طريق إحدى قريباتها من الموتى. وهكذا، لا يُعَدُّ الأب شريكاً للأم في الإنجاب، ويُنظر إلى الطفل على أنه من صنع الأم فقط، ولذلك يرتبط اسمه باسم عائلتها ولا يرث الابن شيئاً من أبيه بل يرث من خاله. كما ينظر الطفل إلى خاله على أنه صاحب السلطة الرئيسية في العائلة والمسؤول الأول فيها، وذلك لأنه العائل الرئيسي للأسرة، حيث يقدم معظم منتوجات مزرعته لأخته، مع أنه يسكن في قرية أخرى. ولا يقوم الأب البيولوجي بتربية الأطفال وتأديبهم، بل الخال، لأن الأطفال عندما يبلغون السابعة من العمر يذهبون إلى قرية خالهم ويعيشون معه ويتعلمون منه فنون الزراعة وعادات العشيرة وتقاليدها. وهكذا، تظهر أهمية الخال لدوره الاقتصادي وفي سلطته في العائلة. فهو معيل الأسرة والرئيس الشرعي لها. وتليه في المركز أخته، التي لها مركز اجتماعي واقتصادي مرموق، من خلال ممتلكاتها الخاصة. ولهذا، لا يحدث أن يشاهد الأطفال أمهم وهي في حالة خضوع لزوجها.

وبخصوص «عقدة أوديب»، لاحظ مالينوفسكي أنه بالرغم من أن الأب يعيش في قريته ويمتلك بيتاً يعيش فيه، غير أنه لا يهمل أطفاله بالرغم من تلك الظروف، بل يهتم بهم كثيراً، فهو يلعب معهم وخاصّة خلال تواجدهم في عشيرة خالهم ويصرف معهم وقتاً أكثر مما يصرفه الأب في المجتمعات الغربية مع أطفاله. كما لاحظ مالينوفسكي أن الأطفال يتمتعون في هذا المجتمع التقليدي بحرية كبيرة، وفي جميع المجالات. كما يرى أن هؤلاء القوم يعيشون في سعادة وهناء، ويسود الوفاق بين الأزواج، ولا توجد بينهم حالات من الأمراض النفسية والعقد الجنسية والأفكار المتطرفة. ومن هنا، يصل مالينوفسكي إلى نتيجة أنه ليس هناك دليل يؤيد وجود «عقدة أوديب»، لأنهم يتمتعون بشخصيات سويّة، فلا توجد عندهم رغبات جنسية مكبوتة ولا ميول عدوانية نحو الأب، بل يحملون مشاعر طيبة نحو آبائهم، وعلى العكس، فقد لاحظ مالينوفسكي ظاهرة هامة تتمثل في إظهار الأبناء في بعض الأحيان مشاعرَ عدوانيةً نحو أخوالهم. وهذه الظاهرة أوصلته إلى النتيجة النهائية، وهي عدم وجود «عقدة أوديب» في مجتمع التروبرياند، كما وصفها فرويد، ولذلك يجب على المرء ألاّ يفترض وجود مثل هذه العقدة، وألاّ يعممها على جميع مجتمعات العالم(٦٨).

نخلص من هذا، بأن كتاب مالينوفسكي **الجنس والكبت في مجتمع متوحش** أكد على قضية هامة، هي أن «عقدة أوديب»، التي وصفها فرويد، تعود إلى الدور التسلطي الذي يتمتع به الأب في المجتمعات الغربية، وكذلك في الثقافات التي تعتمد على التسلسل القرابي الأبوي، ويرفض في الوقت ذاته، التنافس الجنسي في تفسير الميول العدوانية نحو الأب أو الأم أو الخال. كما أن مالينوفسكي يسلّط الضوء على حقيقة هامة تكمن في نظرة الناس إلى الجنس وتعبيرهم عنه بصور مختلفة وأساليب متنوعة حسب الثقافات المختلفة، وهو، أي الجنس، ليس ظاهرة بيولوجية فحسب، بل ظاهرة متغيّرة تخضع لثقافة المجتمع(٦٩).

وإذا كانت نظريات فرويد ضعيفة إلى هذا الحد، فلماذا التركيز الزائد على

(٦٨) Malinowski, *op. cit.*, p. 293-332.

(٦٩) *Ibid*, p. 332f.

الجنس بحد ذاته؟ إن فرويد يجعلنا نشعر بأننا مشاركون في حقيقتنا المظلمة والمهتزة في عالم أعمى، ولكن كل شيء فيه مُحكَم وجذاب.

إن نظرية فرويد في الأخير، ليست سوى أسطورة أخرى تُضاف إلى الأساطير المتصلة بالطبيعة الإنسانية لأنها «خليط من الحقائق وأنصاف الحقائق والبدع المضلِّلة»[٧٠].

وأخيراً، فإن هذا التوكيد الشديد الذي أعطاه فرويد للجنس والغرائز الجنسية، واعتبار مراحل النمو الجنسي والنفسي انعكاسات لقانون بيولوجي عام، إنما يعكسان عدم الاهتمام بالطريقة التي تسهم بها الثقافة. فمثلاً، إن «عقدة أوديب» يمكن فهمها بصورة أفضل إذا نظرنا إليها في ضوء العلاقات الاجتماعية والثقافية.

ما بعد فرويد

هربرت ماركوزة: الحب والحضارة: نقد فرويد

في الستينيات من القرن الماضي، أخذت أفكار وليم رايش (١٨٩٧-١٩٥٧)، عالِم النفس الاجتماعي المغمور، تنتعش بالتدريج، وبخاصة بعد أن أصدر هربرت ماركوزة (١٨٩٨-١٩٨١)، أحد روّاد «مدرسة فرانكفورت» في علم الاجتماع النقدي، كتابه **الثقافة والمجتمع** وبحث فيه موضوع الحب والحضارة (١٩٥٧) في محاولة لتقديم صياغة جديدة لبعض المشاكل الأساسية وتنميتها في اتجاه يكشف بعداً جديداً. وقد انطلق ماركوزة في نقده لكتاب فرويد **الاستياء داخل الحضارة**. فالحضارة تأخذ من الغريزة الجنسية قسطاً كبيراً من طاقتها وتوجهها نحو غايات نافعة للمجتمع. وبهذا، تصبح الحضارة قمعية بالضرورة، ويصبح تضييق الخناق على الحياة الجنسية ضرورياً أيضاً.

وانطلاقاً من التحليل النفسي ذاته، حاول ماركوزة الوصول إلى ثقافة غير قمعية، والقضاء على التشاؤم الفرويدي عن طريق التمرد في شتى أشكاله، ومنها

(٧٠) ماكجين، كولين، «نظريات فرويد خليط من أنصاف الحقائق والبدع» (ترجمة بدر الرفاعي)، مجلة **وجهات نظر**، العدد ٢٢، تشرين الأول/نوفمبر، القاهرة ٢٠٠٠، ص ٦٥-٦٦.

تقليل أوقات العمل وتحرير الطاقة الجنسية الموجَّهة وتحريك قوة الخيال. وبهذا يمكن تحويل الصراع من السيطرة على الأرض إلى تحرر الإنسان وجعله صراعاً ضد الموت والألم[٧١]. وسرعان ما أصبح هذا الموضوع قوة حرَّكت عدداً كبيراً من اليساريين في أوروبا. والحقيقة، لم يكن هناك من يجرؤ، حتى الحرب العالمية الأولى، لا في أوروبا ولا في أي مكان آخر في العالم، على الكتابة في موضوع الحب والجنس بشكل مكشوف، حتى أن تروتسكي الذي رفع صوته منادياً بأهمية التحليل النفسي، لم يلقَ رأيه الجريء آنذاك، أي صدى، لا من الماركسيين ولا من غيرهم، كما حدث لسيغموند فرويد من قبل. وعندما نشر وليم رايش كتبه في العشرينيات من القرن الماضي، لم يجد سوى السخرية من قبل المحافظين واليساريين، الذين اتفقوا على أن تشاؤمية فرويد العقيمة لا تترك أي إمكانية للتغيّر الاجتماعي، وتتعارض مع «الأمل الثوري لأي ماركسي صحيح»[٧٢].

وفي جانب آخر، حاول بعض علماء النفس، وبخاصة في ألمانيا، التوفيق بين الماركسية وعلم النفس من خلال مواجهة هذين التيارين، مدفوعين بعوامل عديدة وفي مقدمتها الممارسات الشخصية والسريرية، كما عمل وليم رايش، الذي أتيحت له ظروف مناسبة بفضل عمله في عيادته الخاصة، وكذلك من خلال عمله في مستشفيات الأمراض العقلية التي ساعدت على فهم حالة البؤس الاجتماعي الشديد الذي كان يُعاني منه العمال ولا سيما الشباب منهم. وقد وصل إلى رأي، أن الكبت الجنسي الذي أثاره فرويد، كعنصر مركّب من عناصر الحضارة والثقافة، يعود إلى أسباب سياسية، إذ إن التقسيم الطبقي، وبالتالي الصراع الطبقي، هما أساس حالات العصاب. فالظروف السكنية السيئة والنقص في التربية واستغلال العمال المأجورين من قبل أرباب العمل، والقمع الذي يمارسه القانون والأيديولوجيا البورجوازيان، كل هذه الأمور تمنع الشباب من انتهاج حياة جنسية متوازنة. هناك إذاً، كما يقول رايش، إلى جانب الصراع الطبقي بالذات، أو بالأحرى داخله، صراعٌ جنسي تجب إثارته.

---

(٧١) Marcuse, Herbert, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt-m, 1965.

(٧٢) لاباساد ولورو، **مقدمة في علم الاجتماع**، بيروت ١٩٨٢، ص ٨٠.

وقد خلص رايش، من خلال نظريته، إلى المطالبة بحركة نضال سياسي وجنسي مهمتها خوض النضال المستمر من أجل التحرر الجنسي والسياسي(٧٣).

وفي عام ١٩٥٩، ارتفع صوت فيليب ريف منادياً «بأن الماضي بالنسبة إلى ماركس يحمل في أحشائه المستقبل، وأن البروليتاريا هي التي تولّد التاريخ»، وهو عكس ما قاله فرويد، الذي ذكر «أن المستقبل يحمل في أحشائه الماضي، وأن هذا الحمل الثقيل لا يمكن التحرر منه إلاّ عن طريق التمرد الأبدي ضد الأب»(٧٤). والحال، أن من أحدث النظريات النقدية التي توجهت لنقد نظرية فرويد هي نظرية عالم الاجتماع الألماني هربرت ماركوزة في كتابه **الحب والحضارة** الذي عالج فيه إشكالية الحضارة الغربية بكونها حضارة قمعية. وهي مساهمة نقدية لنظرية التحليل النفسي التي جاء بها فرويد، انطلاقاً من أطروحة نورمان براون التحليلية التي تقول «إن الإنسان حيوان يكبت رغباته بنفسه ولا يُنتج الحضارة إلاّ من أجل كبتها»(٧٥)، مستفيداً من آراء وليم رايش، الذي حاول عام ١٩٢٦ الجمع بين الماركسية والتحليل النفسي.

حاول ماركوزة تقديم صياغة جديدة لـ«الاستياء داخل الحضارة»، بسبب السيطرة والاستغلال في المجتمع الغربي، اللذين دعما القمع في المجتمع البرجوازي. فالحضارة تأخذ من الغريزة الجنسية قسطاً كبيراً من طاقاتها وتوجهها نحو غايات نافعة للمجموع، لكن هذا التوجيه يحوّل الحضارة بالضرورة إلى حضارة قمعية تضيّق الخناق على الحياة الجنسية. والحضارة، في الوقت نفسه، تبذل جهدها للحد من غريزة التدمير، مثلما تحاول التقليل من تجلياتها، ومعنى ذلك أن الحضارة تسيطر على النشاط العدواني للفرد حين تُخضعه لـ«الأنا العليا». وبهذا، تصبح الحضارة، بالمفهوم الفرويدي، مبنيّة على الإخضاع المستمر للغرائز الإنسانية. غير أن هذه المشكلة التي يطرحها ماركوزة هي: هل تعوِّض منافعُ الحضارة الآلامَ التي يُعاني منها الفرد؟

---

(٧٣) لاباساد ولورو، المصدر السابق، ص ٨٠.

(٧٤) Rieff, Philip, Freud, *The Mind of the Moralist*, New York, 1959, p. 28.

(٧٥) عبادة، عبد اللطيف، **اجتماعية المعرفة الفلسفية**، الجزائر ١٩٨٤، ص ٢٠٧.

يؤكد فرويد على عدم إمكانية تجنُّب هذه الآلام، أما ماركوزة فيحاول صياغة نظرية لحضارة غير قمعية انطلاقاً من التحليل النفسي ذاته، وبالتالي القضاء على التشاؤم الفرويدي(٧٦).

إن مفهوم الإنسان الفرويدي هو اتهام موجَّه نحو الحضارة الغربية، وهو في الوقت نفسه، دفاع قوي عنها. وكان فرويد قد أشار إلى أن تاريخ الحضارة الإنسانية هو تاريخ قمعي. فالحضارة لا تمارس قمعاً وقسراً على وجوده الاجتماعي فحسب، بل على وجوده البيولوجي أيضاً. غير أن هذا القمع هو في الوقت نفسه، الشرط الأول للتقدم. فإذا تركت الغرائز الأساسية للإنسان حرة، من دون قيود، في اتباع أهدافها الطبيعية، فسوف تكون غير ملائمة وتهدم حتى الأشياء التي توحّد بينها، وسوف يكون لغريزة الحب أو الحياة، إذا لم تكن مقيَّدة، الخطورة نفسها التي تقوم بها غريزة الموت أو الهدم. إن قوتها التدميرية تظهر من كونها تتصارع من أجل إرضاء لا يمكن للحضارة أن تسمح به كغاية لذاتها. وفي تلك الأوقات، على الغريزة أن تتحول عن أهدافها، فالحضارة تبدأ عندما يتم التخلي الفعلي عن الهدف الأولي، وهو الإشباع التام للحاجات(٧٧).

يرفض ماركوزة تحليل فرويد مثلما يرفض الاعتقاد بإمكان قيام ثقافة غير قمعية من جهة، ويعترف في الوقت نفسه، بشرعية متطلبات التحرر من هذا القمع، النابعة من قوة اللاشعور. ويتطابق تاريخ الإنسانية مع تاريخ قمع الإنسان، كما يتطابق تاريخ لاشعوره مع المجهود الدائم الذي يرمي إلى التخلص من هذا القمع.

يستخدم ماركوزة مفهومين أساسيين يتجاوز بهما نظرية فرويد حول عدم إمكانية تجنب آلام الحضارة الإنسانية وهما:

أ ـ مبدأ القمع المفرط للحضارة الغربية الذي يدلّ على القيود التي تجعل السيطرة الاجتماعية حتمية، ولذلك ينبغي تميّزه عن القمع الأساسي لتحولات الغرائز الإنسانية الضرورية لاستمرار الجنس البشري؛

---

(٧٦) Gerhard, *Geschichte der Soziologischen Theorie*, Hamburg, 1984, s. 170.

(٧٧) Marcuse, Herbert, *Eros und Kultur*, Berlin, 1969, s. 12ff.

ب ـ مبدأ الانحياز للقمع، وهو الشكل الخاص الذي يقوم في الواقع في المجتمع الصناعي الحديث الذي يُنتج مجتمعاً بائساً وشقياً يقمع رغبات الأفراد ويسلبهم حريتهم[٧٨].

وفي الواقع، فإن التطور العلمي ـ التقني الذي يميّز الحضارة الغربية، في أيام فرويد كان قد تغيّر، وأن المجتمع الصناعي الحديث، أو ما يسمى اليوم المجتمع الاستهلاكي الجديد، أصبح مطبوعاً بطابع التعايش بين الشقاء المفرط والتبذير الفظيع. وليس أمام الفرد، حسب ماركوزة، سوى التمرد الجذري على القمع المفرط ورفض الانحياز الخاص بالمجتمعات الصناعية المتقدمة التي هي أساس هذا القمع المفرط. أما تجاوز هذا القمع المفرط فيتم عن طريق القضاء التدريجي على هذا القمع المرتبط بالبؤس والشقاء. وعلى الحضارة أن تهدف إلى غايات أخرى تحقق سعادة أكبر، أو على أقل تقدير، إلى حياة أقل بؤساً وشقاءً. ولا يتم ذلك إلاّ بالتمرّد في شتى أشكاله على التطوّر التكنولوجي والمجتمع الاستهلاكي، وعن طريق تقليل أوقات الفراغ وتحرير الطاقات الجنسية وتوجّهها نحو العمل، وتحقيق مبدأ جديد للواقع هو مبدأ قوة الخيال fantasia التي عرفت أيضاً قمعاً أكثر من غيرها من القِيم الحضارية الأخرى.

إن فكرة بناء مجتمع غير قمعي لا تؤدي بنا إلى بناء أسطوري، بل على العكس في ذلك، تؤدي بنا إلى بناء مستقبل يجب تشييده. ويستشهد ماركوزة بجملة مشهورة قالها الشاعر الفرنسي بودلير «ليست الحضارة الحقيقية في الغاز والبخار والطاولات المستديرة والدوارة، بل في التقليل من الذنب الأصلي». إن بناء مجتمع قمعي بإمكانه أن يخلق علاقات اجتماعية جديدة ومستمرة، «فالصراع من أجل السيطرة على الأرض سيصبح صراعاً لتحرير الإنسان وصراعاً ضد الموت والألم. وحينذاك، يتحوّل الكلام إلى غناء والعمل إلى لهو»[٧٩].

ومع ما في هذه الأفكار النظرية من رؤى اجتماعية وفلسفية قيّمة، غير أنها تعبير

(٧٨) الحيدري، إبراهيم، **أزمة الحضارة الغربية: أزمة حداثة وما بعد الحداثة، في الحضارة الإنسانية بين التصور الديني والنظريات الوضعية**، الجزء الأول، بيروت ١٩٩٤، ص ١٥٠.

(٧٩) Marcuse, *Eros und Kultur*, s. 16f.

عن أفكار طوباوية، وفنتازيا برجوازية غير واقعية. وفي الواقع، لا يبحث ماركوزة في السياسة، بل هو منظّر ثوري لا يريد أن يبني «الثورة» على اليأس، مثل فرويد، لأنه قبل كل شيء «مثقف محروم» حوّل يأسه الشخصي إلى نظرية راديكالية، وهي تركيب من الفرويدية والهيغلية والماركسية التقليدية، التي شكّلت بالنسبة إليه، المرتقى النظري الأكثر تقدماً وتفاؤلاً. وفي الوقت نفسه، لا مجال لنعت نظريته «بحلم يقظة ساذج وغير واقعي»[٨٠].

وقد صاغ ماركوزة مفهومه عن الحضارة الغربية على محورين رئيسيين هما:

أ ـ انتقال الحضارة الغربية من حالة الوثوقية التي سادت في العصر البرجوازي الأول إلى مرحلة لاحقة أساسها الرفض؛

ب ـ ناقش ماركوزة علاقة الحرية بالسعادة التي تربطهما علاقة جدلية. فالسعادة، بوصفها تحقيقاً لجميع الطاقات الكامنة لدى الفرد، تفترض الحرية في جذورها، بل هي الحرية نفسها.

غير أن الحرية في العصر البرجوازي مطوَّقة ومحدودة، المتعة فيها مرتبطة بحرية الفرد المحدَّدة بضرورات العمل ومقتضيات السوق، مثلما هي مقيَّدة بأوقات الفراغ. لذا، فإن قيمتها متدنية نسبياً، وهذا التدنّي يصدق بشكل خاص على الحرية الجنسية. ومن جهة أخرى، فإن المجتمع البرجوازي عاجز عن التوفيق بين السعادة الخاصة والسعادة العامة[٨١].

إريك فروم والتحليل النفسي

عندما تأسس معهد التحليل النفسي في «جامعة فرانكفورت» بألمانيا عام ١٩٢٩، كان أغلب أعضائه من المدرسة الفرويدية، ما عدا عدداً قليلاً من بينهم إريك فروم Erich Fromm (١٩٠٠-١٩٨٠).

ينتمي فروم إلى أسرة يهودية متدينة، وقد تأثر بفكرة المخلص اليهودي. وعندما

---

(٨٠) الحيدري، إبراهيم، **أزمة الحضارة الغربية**، المصدر السابق، ص ١٥١.
(٨١) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

التحق بـ«معهد فرانكفورت لعلم الاجتماع»، كانت المسافةُ الفكرية والأيديولوجية التي تفصل بينه وبين أعضاء مدرسة فرانكفورت النقدية واسعةً. ومن أجل تقريب المسافة التي تفصله عنهم، بدأ فروم يركّز على دراسة الطبيعة البشرية والاغتراب الاجتماعي، فقرأ ماركس وسبينوزا وجون ديوي، وتأثّر بآراء هوركهايمر وأدورنو وماركوزة، وأخذ يبلور اتجاهاً خاصاً به في علم التحليل النفسي، في محاولة لوضع نظرية في «نسق الأخلاق» التي تقوم على الطبيعة البشرية. وأصدر أول كتاب له أطلق عليه **التحليل النفسي والأخلاق** عام ١٩٣٤، طرح فيه مقدمات نظرية في الأخلاق في إطارها الإنساني[٨٢].

كان اهتمام فروم يتركّز حول تشخيص فرويد لمفهوم «اللبيدو» الذي قدم فيه نظرية شرح فيها مفاهيم اللاشعور والعصاب والأحلام. ومع أنه لم يتمسك بها بقوة، إلاّ أنه تأثّر بها كثيراً ووجه انتقاداته إلى الفرويديين الكلاسيكيين الذين ما زالوا يستخدمون طرقاً بيروقراطية قديمة في التحليل النفسي. وفي الوقت ذاته، انتقد السيكولوجيا الطبيعية لفرويد التي لا تتطابق مع تشخيصاته السريرية التي جمعها من المستشفيات، وحاول دمج التحليل النفسي بالنظرية الماركسية، مع الفارق بينهما، وتطوير نظرية حول «علم الاجتماع النفسي»، منطلقاً من نقده لتصور علماء النفس الذي يقوم على دراسة الفرد كموضوع عارض متأثراً بآراء وليم رايش. كما انتقد فروم التصورات التي وضعها علماء النفس حول «روح الجماعة» أو «روح الجماهير»، ولكنه رأى أنه لا يمكن أن نرى الإنسان منفصلاً عن أوضاعه الاجتماعية، ولذلك وجد من واجبه الحقيقي والضروري دراسة الماركسية وفهمها، وتحديد أسسها ومن ثم تطويرها، انطلاقاً من مفهومي الطبيعة والحرية[٨٣].

ومع أن فروم درس على أشهر علماء النفس الفرويديين، إلاّ أن أفكاره النظرية وتجاربه العديدة التي اكتسبها خلال ممارسته السريرية في المستشفيات، والعلاقات الحميمة التي أقامها مع مرضاه، دفعته إلى الاهتمام بتطوير علم النفس الاجتماعي.

---

(٨٢) Fromm, *Psychoanalyes und Ethik,* Gesamt-ausgabe II, Stuttgart, 1980-1981, s. 1-157.

(٨٣) Jay, Martin, *Dialektische Phantasie, Die Geschichete der Frankfurter Schule*, Fischer Verlag, Frankfurt-m, 1981, s. 117.

وكان قد كتب عام ١٩٣١ مقالاً في مجلة **السيكولوجيا** جاء تحت عنوان «التحليل النفسي والسياسة»، وقد أثار المقال سجالاً علمياً واسعاً لأنه حاول فيه تطوير فرويديته من خلال نظرية المعرفة الماركسية، وفي الوقت ذاته، ناقش آراء أستاذه رايك وانتقده انتقاداً لاذعاً لما قام به من أخطاء علمية حين ادّعى أن المسيحيين الأوائل كانوا مجموعة منغلقة على نفسها فوقعت تحت معطيات وحدة سيكولوجية. إن الخطأ الذي وقع فيه رايك أنه تجاهل أن «الذات السيكولوجية» في هذه الحالة، ليست إنساناً، وفي الوقت ذاته ليست مجموعة واحدة لها وحدة نسبية وذات بنية محافظة على شكلها، بل هي مجموعات مختلفة لها مصالح واقعية ونفسية متباينة.

وقد رأى فروم أن التحول الأساسي في العقيدة المسيحية ـ ابتداءً من المسيحيين الأوائل في السنوات المئة الأولى، الذين رأوا في المسيح الإله الذي أصبح إنساناً، وحتى في عقيدة الحمصيين في المئة الرابعة، الذين رأوا في المسيح الإنسان الذي أصبح إلهاً ـ ليس سوى نتاج اجتماعي. أما الانتفاضات التي قامت ضد القهر والتسلّط وضد سلطة الأب، فقد انطبعت بالتصورات الدينية في مرحلتها الأولى. أما التحوُّل عن العقيدة فيعود إلى تغيّر الأوضاع الاقتصادية وتراجع قوى الإنتاج وما ترتب عليهما من نتائج. وقد استغلَّ ممثلو الطبقة المسيطرة انحطاط قوى الإنتاج وأمسكوا بأيديهم العملية الاقتصادية بقوة، وأوهموا الجماهير بفنتازيا أشبعت أوهامهم ووجهت عدوانيتهم في طريق اجتماعي مأمون(٨٤). وهكذا، رأى فروم أن على عالِم النفس الاجتماعي أن لا ينظر إلى البشر وهم منفصلون تماماً عن أوضاعهم الاجتماعية، لذلك يصبح واجبه الحقيقي أن يكمل أسس الماركسية وأن يطورها، لأن الماركسية كانت على خطأ حين أسقطت أهمية العامل السيكولوجي لغريزة التملُّك. كما ادّعى فروم أن ماركس لم يضع أهمية للمقدمات السيكولوجية مثلما يقوم به الآن.

لقد رأى ماركس أن الإنسان له دوافع أساسية معيَّنة كالجوع والجنس وغيرهما، التي يسعى لإشباعها، ولكن نزعة الربح أو غريزة التملك بالنسبة إليه هي نتاج علاقات اجتماعية فقط. ولهذا، تحتاج الماركسية، من دون شك، إلى مرجعية

---

(٨٤) Fromm, *Der Sabbat*, 1927, Gesamtausgabe, VI, s. 1-9.

سيكولوجية أوسع، ليس من الممكن أن تتطور عن طريق الماركسيين - أمثال كاوتسكي وبيرنشتاين - وخاصة في تصوراتهم المثالية حول الغرائز الأخلاقية الفطرية[٨٥].

يقول فروم إن التحليل النفسي يحتاج اليوم إلى حلقة الوصل الضائعة التي تربط البناء الأيديولوجي بالأساس الاقتصادي. وعلى هذا الأساس، فإن أي علم نفس اجتماعي - تحليلي يجب أن يقوم على دراسة وفهم السلوك المدفوع بباعث غير واعٍ، وهو تأثير الأساس المادي في الحاجات البشرية الأساسية. وإن تجارب الطفولة مهمّة جداً وهي تؤثر بقدر ما تؤثر العائلة باعتبارها وسطاً اجتماعياً. وعلى المحلل النفسي ألاّ يصرّ على دراسة الطفولة، كما يفعل الفرويديون، بل أن يوجه اهتمامه إلى العمليات اللاشعورية كما يجريها علماء النفس اليوم وليس كما يجريها علماء التحليل النفسي التقليديون في الثلاثينيات، الذين كانوا يركّزون على دراسة السنوات الأولى من حياة الطفل. والحال، أن لكل مجتمع بنية لبيدوية مركّبة من غرائز بشرية أساسية وعوامل اجتماعية. وعلى علماء النفس التحليلي أن يهتموا بالأساليب التي تؤثر فيها البنية اللبيدوية في السلطة السياسية.

كذلك، يؤكد فروم على أن النزعة المسيطرة اليوم، في المجتمع الأوروبي ذي المعايير البرجوازية، تقوم على تعميم تجارب هذا المجتمع على جميع المجتمعات، وبخاصة موضوع «عقدة أوديب» التي ترتبط وتتحدد بالمجتمعات الأبوية فقط[٨٦].

في كتابه **الخوف من الحرية**، ركّز فروم اهتمامه على مفاهيم التحليل النفسي وبيّن خصائص كل منها، باعتبارها «تسامي» أو ردود فعل على الغريزة الجنسية. كما وضع فروم أنماطاً لتلك الخصائص ابتداءً من المرحلة الفمية مروراً بالمرحلة الأوديبية حتى المرحلة التناسلية، مؤكداً على خصائص المرحلة الأخيرة لارتباطها بالحرية والاستقلالية والرقة في العلاقات الاجتماعية. وفي هذه النقطة بالذات، يقترب فروم من وليم رايش ويبتعد عن هربرت ماركوزة في تصنيفهما لخصائص المرحلة

---

(٨٥) Fromm, *Über Methode und Aufgabe Einer Analytischen Sozialpsychologie,* Gesamtausgabe, I, s. 38.

(٨٦) *Ibid*, s. 38.

التناسلية. فهو يتفق، من جهة، مع وليم رايش حول التأثير المتحرر من العلاقات الجنسية غير المكبوتة، ولكنه يتحفظ على قبول رأيه في أن الحرية الجنسية تقود بالضرورة إلى الحرية السياسية. أما تأكيده على أهمية الجذور اللبيدوية في تحديد تلك الخصائص، فقد رأى فروم أن المعايير والقِيم الجنسية المكبوتة بقوة من الممكن أن تعيق تطوّر العلاقات الجنسية الصحية، ولكنها من الممكن أن تكون مفيدة في مرحلة ما قبل المرحلة التناسلية.

كما بحث فروم في العلاقة التي تربط «روح الرأسمالية» بالسلوك الأوديبي، في الوقت الذي كانت فيه مثل هذه الأفكار غير اعتيادية مطلقاً. وبهذه العلاقة، ربط فروم بين العقلانية الأوروبية وغريزة التملك والتزمت والكبت الأوديبي من جهة، وبين قهر النظام الاجتماعي الأوروبي من جهة أخرى[٨٧].

إريك فروم ونظرية «حق الأم الطبيعي» لباخوفن

حدث تحوُّل هام في فكر فروم بعد قراءته كتاب باخوفن **حق الأم الطبيعي** الذي صدر عام ١٨٦١، وأخذ موقفه من نظرية فرويد يتغير بالتدريج، وبخاصة موقفه من نظرية «اللبيدو» لفرويد، وذلك عن طريق تجاربه وخبرته السريرية من جهة، وتطويره لنظرية علم النفس الاجتماعي من جهة أخرى.

والحقيقة، فقد بدأ الاهتمام بكتاب باخوفن في أوروبا بعد موت المؤلف عام ١٨٨٣ وصدور كتاب فردريك أنجلز **أصل العائلة والدولة** عام ١٨٨٤ الذي تكلمنا عنهما في فصل سابق، وكذلك صدور كتاب أرنست بيبل **المرأة والاشتراكية** عام ١٨٨٣ أيضاً. وكان فرويد قد استند في آرائه الأنثروبولوجية إلى عالم الأنثروبولوجيا الإنكليزي جيمس فريزر في كتابه الشهير **الغصن الذهبي**، الذي صدر عام ١٩٢٤، وبخاصة آراءه في الطوطمية. والواقع، فقد أعيد الاعتبار إلى نظرية باخوفن في العشرينيات من القرن الماضي، ولكن في دوائر علمية ضيقة ومن قِبَل كتّاب في اختصاصات أخرى، أمثال ألفريد بويملر ولودفيغ كلاغس، اللذين توجها في

---

(٨٧) Fromm, *Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Soialpsychologie,* Gesamtausgabe, I, s. 59-77.

كتاباتهما اتجاهاً رومانتيكياً وبمضمون لا يتفق مع روح العصر. كما ازداد اهتمام الأنثروبولوجيين الكلاسيكيين، وبخاصة في إنكلترا، بـ«نظرية حق الأم الطبيعي»، وكان في مقدمتهم مالينوفسكي في كتابه **الجنس والكبت في مجتمع متوحش**، ١٩٢٧، الذي وجّه فيه هجوماً شديداً على «عقدة أوديب» لفرويد وفنَّد صحتها. وسوف نتطرق إلى هذا الموضوع لاحقاً[٨٨].

كما أصدر روبرت بريفول في العام نفسه كتابه **الأمهات**[٨٩] وهو دراسة حول نشأة العواطف الإنسانية والمؤسسات الاجتماعية، الذي أثار في حينه جدلاً واهتماماً كبيرين.

أما في معاهد الأنثروبولوجيا والأثنولوجيا فقد حصلت نظرية «حق الأم الطبيعي» لباخوفن على أهمية مشابهة، وكذلك في معاهد علم النفس والتحليل النفسي. والواقع، كان وليم رايش من أوائل من تأثر بنظرية باخوفن. وظهر ذلك في كتابه **سيكولوجيا الجماهير والفاشية** الذي صدر عام ١٩٣٣، حيث اعتبر رايش أن «حق الأم» هو النمط الفطري والوحيد للعائلة في مجتمع طبيعي[٩٠].

وفي الوقت الذي أصبح فيه فروم أحد أوائل الدعاة إلى نظرية «حق الأم الطبيعي»، تأثَّر من جانب آخر بآراء بريفول وخاصة في كتابه **العواطف العائلية** الذي صدر عام ١٩٣٤، والذي طرح فيه أفكاراً جديدة حول أهمية الأم في حياة الطفل العاطفية، حيث قال: «إن جميع أنواع الحب والشعور بالإيثار تُستمد جميعاً من حب الأم، الذي هو شرط ضروري للإنسان، الذي يتشكل خلال فترة الحَمْل الطويلة عند الأم، وكذلك رعايتها لطفلها الوليد. وبهذا، فإن العلاقات الجنسية ترتبط في أغلب الأحيان بالكراهية ونزعة التدمير». كما اعتبر بريفول أن الرجولة والأنوثة ليستا من طبيعة مختلفة، مثلما يرى الرومانسيون، وإنما هما مستمَدَّتان من اختلافهما في الوظائف الحياتية التي هي ذات خصائص اجتماعية. فالزواج الأحادي مثلاً كان قد تأثر بالعلاقات الاقتصادية من خلال تربية قطعان الماشية، لأن حياة الرعاة تشترط

---

(٨٨) Jay, *op. cit.*, s. 123.

(٨٩) Briffaults, Robert, *The Mothers, op. cit.*

(٩٠) Jay, *op. cit.*, s. 123.

سيطرة الراعي على قطعان الماشية[٩١].

إن هذه الآراء كانت قد تعدَّت في الواقع التحليل الأثنولوجي إلى التحليل المادي ـ التاريخي، وإلى العوامل الاقتصادية التي أثّرت في تطوّر العائلة. كما ناقش فروم نظرية باخوفن وتعرض لجميع عناصرها الأساسية[٩٢].

رأى فروم أن شوق باخوفن المرتبك إلى الماضي كان قد ضرب على أوتار اليمين السياسي، كما أن تصوره الحماسي للطبيعة وتعلقه بها، كتعلق الطفل بأمه، لم يكونا سوى تصوّر رومانتيكي يختلف كل الاختلاف عن تصوّر بريفول لها، حيث صوَّر باخوفن الاختلافات بين الرجل والمرأة تصويراً مطلقاً. وبحسب فروم، فإن هذا التصور لم يكن سوى احتجاج ضد ما أعلنه عصر التنوير في أوروبا من تحرير المرأة ومساواتها مع الرجل في المجتمع البرجوازي. وفي الوقت الذي اهتم فيه كل من بويغلر وكلاغس وبعض المنظِّرين القوميين بآراء باخوفن، واستخدموها في هوسهم الصوفي، فقد تجاهلوا تماماً العناصر السيكولوجية في نظريته التي كوّنت ـ في الأخير ـ أساس الاهتمام الذي أولاه لها اليسار الأوروبي.

ويؤكد فروم أنه، في المجتمعات التي يسود فيها «حق الأم»، يزداد التضامن وتسود السعادة ويكون الحب والحنان أعلى القِيم الإنسانية وليس الخوف والطاعة، حيث لا وجود للملكية الفردية ولا للكبت الجنسي. وعلى العكس من ذلك المجتمع الأبوي والمجتمع الطبقي، لأن كلاهما يضع الواجب والسلطة فوق الحب والمتعة والسعادة. بمعنى آخر، فإن فلسفة التاريخ عند باخوفن تقترب، في الواقع، من فلسفة هيغل، وأن صعود المجتمع الأبوي يتطابق مع الانفصام بين الطبيعة والفكر، مثلما يمثّل انتصار روما على الشرق. لقد اهتم فروم، كما هو منتظَر منه، بقراءة باخوفن من وجهة نظر اشتراكية، وركّز على المجتمعات التي يسود فيها «حق الأم»، وليس على الأهمية التاريخية لتلك المجتمعات التي تواجدت عبر التاريخ.

---

(٩١) Briffaults, R., *Family Sentiments, in Zeitsdorift fur Sozialforschoschung, III,* 1934.

(٩٢) Fromm, *Die Sozialpsyschlogische Bedeutung der Mutterrechtstheorie,* Gesamtausgabe, I, Stuttgart, 1980-1981, s. 85-109.

كما اهتم فروم كثيراً بآراء مالينوفسكي حول نظام الأمومة و«عقدة أوديب» في جزر التروبرياند، التي دحض فيها آراء فرويد في تعميمه لـ«عقدة أوديب» على كل المجتمعات. وقد لاحظ فروم أن «عقدة أوديب» في المجتمعات الأبوية كانت قد نتجت من دور الابن كوريث لملكية الأب من جهة، ودوره في العناية بشؤون الأب زمنَ الشيخوخة من جهة أخرى. وهذا يعني أن تربية الابن، منذ البداية، لا تقوم على سعادته، بقدر ما تقوم على المنفعة الاقتصادية. وبلا شك، فمن الممكن أن ينقلب الحب بين الأب والابن إلى كراهية، وذلك لأن الابن يخاف باستمرار من العجز والنكوص. كما أن مثل هذا الحب من الممكن أن يقود إلى تقوية الشعور بالواجب، الذي يكون محور وجوده. وبالعكس، فإن حب الأم لا يرتبط بشروط، وهو أقل استعداداً للقهر الاجتماعي. ففي المجتمع القائم، فقدت الأم قوتها الحقيقية ولم تعد المرأة هي الأم الحامية، بل تحولت إلى ذلك الشيء الذي يحتاج إلى حماية. وبدلاً من الثقة العميقة بالأم وحنانها ودفئها، فقد طغت التبعية إلى الأب، التي أنتجت، بدورها، الكبت الجنسي وأخلاق القهر والتسلُّط.

ومع انتشار البروتستانتية، قَوِيَ مركز الأب وثقله في العائلة وفي المجتمع، وانتفى بذلك تأثير كاثوليكية القرون الوسطى وضاعت الرعاية التي كانت توجهها الكنيسة، باعتبارها «الأمَّ الراعية»، كما سقطت عقيدة الأم ـ الإلهة.

إن الأسس التي يقوم عليها النظام الرأسمالي أسس أبوية واضحة. ولهذا، فعلى المجتمعات «الاشتراكية» أن تحقق ما وعدت به، وهو الرجوع إلى المجتمع الأمومي الصحيح.

والجانب الآخر من اهتمام فروم المتزايد بنظرية باخوفن، يعود إلى تناقص إعجابه بنظرية فرويد. ففي عام ١٩٣٥، أعلن فروم الأسباب التي دفعته إلى اتخاذ هذا الموقف من فرويد قائلاً إن فرويد هو سجين أخلاقيته البرجوازية وقِيَمه الأبوية، وإن الثقل الذي يضعه فرويد على تجارب الطفولة في التحليل النفسي يؤثر في ملاحظات المحلل النفسي، ويدفع بالأشخاص إلى الانحراف عن اتجاههم أو صرف انتباههم. وفي حالة أن المحلل النفسي لا يقف من قِيم المجتمع موقفاً نقدياً، أو حين يخالف المحلل النفسي رغبات الأشخاص وحاجاتهم، فسوف يلاقي مقاومة من

قبلهم. ومن الطبيعي أن يفترض المرء على الأقل، أن المحللين النفسانيين هم محايدون قيمياً ومتسامحون أخلاقياً أمام الأشخاص الذين يخضعون للعلاج. ولكن الحقيقة، بحسب فروم، أن التسامح المثالي، من الناحية التاريخية، له اتجاهان. ففي البداية، كان التسامح موجهاً ضد الظلم الاجتماعي، ولكن عندما أصبح القرار بيد الطبقة الوسطى تحول إلى قناع أخلاقي. وفي الحقيقة، فإن التسامح لم يكن في يوم ما بهذه الصورة من التوتر، بحيث أصبح خطراً جدياً على النظام الاجتماعي القائم، مع أن هذا التسامح لم يخرج من التفكير والقول إلى العمل. والتسامح البرجوازي يبقى متناقضاً بصورة مستمرة. وإذا كان واعياً فهو نسبي ومحايد، وإذا كان غير واع فهو يقف بالتأكيد في خدمة النظام القائم. ومثلما يكون للتسامح وجهان، كذلك للتحليل النفسي، حيث يختفي وراء واجهته المحايدة كثير من حالات سادية الأطباء(٩٣).

نقد إريك فروم لفرويد

في عام ١٩٣٩، انفصل إريك فروم عن «مدرسة فرانكفورت»، وركّز جهوده على العمل السريري في المستشفيات، ولم يلتزم بالطريقة الفرويدية في التحليل النفسي بقوة، ثم أعلن انفصاله عن فرويد ومدرسته. كما أعلن في إحدى مقالاته في مجلة **العلوم الاجتماعية** نقده لفرويد، ورماه بتهمة «ضيق الأفق»(٩٤).

وكان فروم قد قارن بين العلاقات الإنسانية، بالمعنى الفرويدي، وبين علاقات السوق، باعتبار أن السوق هو مكان تبادل العلاقات الاقتصادية، وإشباع الحاجات البيولوجية، حيث تصبح العلاقة مع الرفيق وسيلة لغاية. كما وقف فروم ضد تشاؤمية فرويد وضد مفهومه لغريزة الموت، وقارنها بالحاجة إلى التدمير، تلك الحاجة التي أهملها فرويد في كتاباته المبكرة، والتي لم تكن كافية لتوضيح الناحية البيولوجية، والتي لا تتطابق في الوقت ذاته مع الحقائق العلمية. كما أن أهمية غريزة الهدم

---

(٩٣) Fromm, *Die Gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie*, Zeitschsechrift fur Sozialforschung, IV, 1935, s. 397.

(٩٤) Jay, *op. cit.*, s. 126.

والتدمير عند الفرد والجماعات والطبقات، تبرهن على وجود اختلافات كبيرة بينهم. ومن هنا، فإن قوة غريزة الهدم والتدمير عند الطبقة الوسطى في أوروبا غير متشابهة، وهي أكثر اختلافاً لدى الطبقة العاملة وكذلك لدى الطبقات العليا(٩٥).

وفي نقده لمفهوم اللبيدو عند فرويد، تحول فروم إلى مفهوم السادية ـ المازوخية(٩٦)، وأصبح محور نظريته الجديدة حول السلطة اللاعقلانية. كما حاول أن يحرر هذا المفهوم من عناصره الجنسية.

أما في بحثه حول التحليل النفسي للأخلاق، فقد طوّر تصنيفات خاصة تختلف تماماً عن تصنيفات فرويد، واعترف بأن تصوره يقترب من تصورات كارين هورني وهاري ستيك سولفيان.

وكان كتابه **الخوف من الحرية** محاولة لإعلان رأيه ضد نظام الحكم التسلُّطي في أميركا، كان موضوعه الرئيسي هو الإنسان. فكلما حصل الإنسان على الحرية كلما ارتفع بنفسه عن وحدته مع الطبيعة. وكلما أصبحت له شخصية فإنه يبحث، من خلال الخيارات المتاحة، بين خيارين، فإما أن يتوحَّد مع العالم ويختار الحب والعمل المفيد، أو أن يبحث عن نوع آخر من الارتباط الذي يدمر حريته وكذلك ثبات فرديته ذاتها.

ومن المؤكد أن مفهوم الاغتراب عند ماركس، الذي تأثّر به فروم في شبابه وأُعجب به إعجاباً شديداً، وكذلك كتابات فروم الأولى، شكّلت محور ثنائية واضحة: العزلة والوحدة مع الجماعة ـ العشيرة. كما أرجع فروم العصاب إلى أنواع معيَّنة من العلاقات التي تربط الأفراد بعضهم ببعض كالسادية والمازوخية، والتي لا يمكن اعتبارها ظواهر جنسية فقط، بل هي محاولات تساعد المرء على الهروب من وحدته غير المحتملة وشعوره بالعجز وعدم الاقتدار. وقد ميّز فروم بين مفهومين أساسيين هما: التذرّي، بسبب العزلة من خلال نفي الحرية، والفعالية العفوية لشخصية نظيفة تماماً وغير اعتدائية، من خلال الحرية الإيجابية. غير أن فروم أشار

---

(٩٥) Fromm, *Die Frucht Von der Freiheit,* Gesamtausgaba, I, s. 251.

(٩٦) السادية هي تلذُّذ الفرد بإيذاء الآخر. أما المازوخية فهي التلذذ بإيذاء الذات.

في الوقت ذاته، إلى أهمية التغيّرات الاقتصادية، التي هي ضرورية للكشف عن اغتراب الحرية وإعادتها إلى ما كانت عليه كحرية إيجابية. وفي كتابه **التحليل النفسي والأخلاق** ذهب إلى أبعد من ذلك، حيث اعتبر أن كل عصاب يعرض مشكلة أخلاقية: عدم الوصول إلى نضوج وتكامل في الشخصية، بالمعنيين الأخلاقي والإنساني[٩٧].

(٩٧) Fromm, *op. cit.*, s. 29.

الفصل الخامس

مكانة المرأة ودورها في المجتمع العربي

المرأة في الجزيرة العربية قبل الإسلام

المرأة العربية في الجاهلية

كان وليم روبرتسون سمث أول المستشرقين الذين حاولوا تطبيق النظريات الأنثروبولوجية على القبائل العربية القديمة في جنوب الجزيرة العربية في كتابه **العائلة والزواج في البلاد العربية القديمة** الذي صدر قبل أكثر من قرن(١). فقد أشار إلى شيوع «نظام الأمومة» لدى عرب جنوب الجزيرة العربية القدماء. وقد استند سمث إلى بعض الوثائق التاريخية والمواد الأثرية المتصلة بتاريخ العرب البائدة في جنوب الجزيرة العربية التي تشير إلى أهمية المرأة وتبوُّئها مكانة اجتماعية عالية. كما أن تحليل بعض القصص والأساطير والرقم الأثرية والرموز، يقدم لنا بعض الدلائل المحتملة أو بعض المؤشرات على بقايا مندثرة من العادات والتقاليد والطقوس الدينية التي تعود في أصولها الأولية إلى نظام الانتساب إلى خط الأم.

كما ذكر فلكن G. A. Willkin في كتابه **الأمومة عند العرب** أنه «مرَّ على العرب القدماء ردح من الزمن لم يكن للولد فيه أب حقيقي». وقد استند في مقولته هذه إلى شيوع زواج المشاركة، الذي أدى إلى شيوع «نظام الأمومة»(٢).

---

(١) Smith, W. R., *Kinship and Marrige in Erly Arabia, in Evans-Prichard, Social Anthropology*, London and Henly, 1979, p. 20f.

(٢) الجوزي، بندلي ـ صليبيا، **دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي عند العرب**، دار الطليعة، بيروت، ص ١١٩ وما بعدها.

ومن المعروف أن المجتمع الجاهلي(*) هو مجتمع بداوة ـ ما عدا بعض الحواضر والقرى القليلة التي كانت بمثابة مراكز تجارية ودينية، كمدينة مكة ـ محكوم بنظام بدوي ـ عشائري تتداخل فيه نزعتان؛ واحدة فردية وأخرى جماعية. وتظهر فردية العربي في الجاهلية في حريته القائمة على انعدام وجود الدولة التي تتحكم في سلوكه وخياراته، في حين تظهر النزعة الجماعية في تماهيه بالقبيلة، بصراعاتها وعصبياتها المقنَّنة بأصول الحياة الاجتماعية القائمة على الترحال وراء الماء والعشب ودوائرها التي تتحرك فيها القبيلة في مجمل حياتها وعلاقاتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وضمن قبيلته ومع القبائل الأخرى. كما أن من مظاهر التداخل بين النزعتين الفردية والجماعية، ما ينعكس في الشعر الجاهلي، وبخاصة في قصائد المدح والغزل والهجاء، حيث كان الشاعر الجاهلي ابن قبيلته، ولكنه ابنها الحر. ومع أنه جزء من الجماعة، غير أنه، في الوقت ذاته، فرد حرّ تُحرِّكه منظومة القِيم والعادات والتقاليد القبلية التي يحرص على التماهي بها والتكامل معها، ولكن ضمن فرديته نفسها.

وقد عرفت الجزيرة العربية في ماضيها البعيد «المشاعية البدائية» في بعض مظاهرها المتمثلة بـ«شيوعية النساء»، كان من بقاياها أشكال الزيجات التي استمرت حتى نهاية العصر الجاهلي، ولكنها لم تكن نظاماً شاملاً، وغالباً ما كانت ممارساتٍ فرديةً. وفي نهاية العصر الجاهلي، كانت المرأة قد انفصلت عن «شيوعية النساء»، بعد أن استقر نظام العائلة الأبوية كمنحى غالب في المجتمع الجاهلي(٣).

وقد تمتعت المرأة في الجاهلية بشيء من الحرية، حيث كانت تسفر عن وجهها ولكن مع غطاء الشعر العربي التقليدي، وكانت محتشمة، مع أنها كانت تختلط بالرجال وتسافر وحدها، ولا يمنعها في ذلك سوى شرط الأمان في الطريق. وكان للنساء موقع في الحياة الثقافية، وقد ظهر منهن حكيمات وشاعرات وكاهنات. كما

(*) الجاهلية، مصطلح إسلامي أُطلق على المجتمع العربي قبل الإسلام ووُصف بكونه فترة وثنية وشرك وجهالة.

(٣) العلوي، هادي، «المرأة في الجاهلية ـ المرأة في الإسلام»، مجلة **النهج**، العدد ٤١، خريف ١٩٩٥، ص ١٠-١١.

كان من حقوق المرأة وواجباتها، القيام بالضيافة في غياب أهلها، وتُعفى منها بوجود الرجال من أهلها. كما شاركت النساء مع المقاتلين في الحرب، غير أن دورهن كان مقصوراً على دعمهن الضروري لرفع معنويات الرجال.

وكان العرب في الجزيرة العربية قبل الإسلام، قد عرفوا أنواعاً من نُظُم الزواج. فإلى جانب زواج الاستبضاع ـ وهو اتصال المرأة المتزوجة برجل آخر من أهل الصحة والشجاعة حتى يتبيّن حملها من ذلك الرجل، من أجل الحصول على أولاد نجباء شجعان ـ كان هناك زواج المشاركة وزواج المتعة. إلاَّ أن زواج المشاركة لا يؤدي إلى عدم معرفة الأب وتحديده، لأن المرأة الأم التي كانت تطلب نجابة الولد، كانت تعرف أبا المولود. وكذلك بالنسبة إلى زواج المتعة، وهو زواج لأجَل قصير، وهذه المدة المعيَّنة مهمّا قصرت، فإنها تكفي لأن تحدد انتساب الولد إلى زوج أمه الأخير. ومما جاء في كتب التاريخ، أن أم قضاعة مات عنها زوجها مالك بن حمير وهي حامل، فتزوجها معد بن عدنان، فولدت له قضاعة على فراشه فتبناه ونُسب إليه(٤).

ومع شيوع زواج المشاركة لدى عرب الجاهلية القدماء، فإن الأولاد ظلوا ينتسبون إلى أبيهم، لأن القافة (القابلة) كانت تعيّن لكل ولد والداً، ولو أن تعيين الأب من قبل القافة أمر يمكن الشك فيه، إلاَّ أن هذا يؤكد الانتساب إلى الأب(٥).

وقد شاعت لدى القبائل العربية القديمة أنواع أخرى من نُظُم الزواج كان أغلبُها مهيناً لكرامة المرأة وحقوقها، وقد ألغاها الإسلام وحرَّمها عن طريق القرآن والسُّنّة، منها نكاح المقت، وهو أن يتزوج الابن الأكبر من زوجة أبيه المتوفى، حيث كان الابن الأكبر يرث ضمن ما يرث عن أبيه المتوفى زوجة الأخير إذا كانت غير أمه التي ولدته، فيتزوجها من دون عقد قران أو مهر جديد. وقد أطلق العرب على الوارث الذي يزاحم الموروث في زوجته اسم «الضيزن» أيضاً. وكان بوسع الابن الوارث إذا

---

(٤) خان، محمد عبد المعيد، **الأساطير والخرافات عند العرب**، دار الحداثة، بيروت ١٩٨١، ص ٧٤ وما بعدها.

(٥) المصدر نفسه، ص ٧٥.

شاء أن يزوِّجها من غيره ويقبض مهرها لنفسه[٦].

كما شاع عندهم «نكاح البدل»، وهو أن يقول الرجل للرجل «انزل لي عن امرأتك أنزلْ لك عن امرأتي»، وهو زواج يتم عن طريق مبادلة الزوجات من دون مهر. وكذلك «زواج البغايا»، الذي عُرف بين بعض القبائل في الجزيرة العربية قديماً. وقد أطلق العرب على النساء اللواتي يؤجِّرن أجسادهن اسم «الصويحبات». وكان بعض الرجال يرتضون لأنفسهم الزواج بواحدة من صويحبات «الرآية الحمراء» التي تُرفَع على رأس الخيمة، لمشاركتهن مهنة البغاء ولغيرها من الأسباب[٧].

التصورات الدينية وعبادة الأوثان

وإذا عدنا إلى بحث العقائد التي انتشرت بين عرب الجزيرة العربية القدماء، نجد أن عبادة الأوثان كانت أقدم جذوراً من غيرها، حيث كانت تعبيراً بدائياً للتصورات الدينية. وتشير بعض المصادر العلمية التي تستند إلى وثائق تاريخية وآثار مادية تعود إلى حضارة سبأ في اليمن بحدود القرن الثامن قبل الميلاد والتي تمثَّلت بالمعبد والمسرح والمدرج، إلى أن السبئيين كانوا يعبدون النجوم. وكانت عندهم ثلاثة آلهة كبار هي القمر والزهرة والشمس. وقد أطلق العلماء على هذه العبادة «عبادة النجوم» التي استمرت في اليمن حتى القرن السادس الميلادي، أي حتى ظهور الإسلام[٨].

وبحسب الأساطير التي نقلها لنا الرواة العرب، فإن قبائل جرهم وعاد وثمود وطسم وجديس المندثرة، كانت تعبد الآلهة القمرية (ذات الأطوار الثلاثة) أو «الثالوث» الذي أصبح أهم رقم مقدس عند الساميين عموماً. وكان لقبائل عاد أصنام يعبدونها تسمى صداء وبغاء وصمود، كما قال شاعرهم:

لنا صنم يُقال له صمودُ ‏ ‏ ‏ ‏ يقابله صداء والبغاء

وتشير نصوص أخرى دُوِّنت بالخط المسند خلفتها قبائل مندثرة، إلى «أنها لم

---

(٦) الهندي، إحسان، **موازنة لمكانة المرأة بين الجاهلية والإسلام**، بنغازي، ١٩٨٩، ص ٤.
(٧) الرازي، فخر الدين، **الفخر الرازي**، ج٧، القاهرة ١٣٠٧هـ، ص ١٧٣.
(٨) علي، جواد، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج٥، بغداد ١٩٥٦، ص ١٢٠.

تتجاور في عبادتها آلهة ثلاثة هي: القمر، والزهرة والشمس»[٩].

وقد أشار بعض الباحثين إلى أن القمر هو الإله الذكر ـ الأب، والزهرة هو الإله الابن، والشمس هي الأم الكبرى. ومن المعروف أن القمر مذكَّر في اللغة العربية، بينما الشمس مؤنثة، مثلما هو موجود في اللغات الأوروبية، وبخاصة الجرمانية. ففي اللغة الألمانية، يكون القمر مذكَّراً Der Mond والشمس مؤنثة Die Sonne. كما أطلق العرب على القمر أسماء عديدة منها: سين وعثتر ونكرح وإل وذي سماوي (إله السماء) وشهر وود أب وأب ود. وقد ورد اسم ود في القرآن الكريم، وهو من أسماء الأصنام[١٠]. كما ورد ذكره في قصيدة للنابغة الذبياني:

حياك ود وإني لا يُحَلُّ له — لهوُ النساءِ وإنَّ الدِّين قد عُرفا

وقد تسمَّى عدد من العرب باسمي ود وعبد ود وغيرهما.

والإله القمري ود هو المقة أيضاً، ومن هذا الاسم جاءت تسمية مدينة مكة المكرَّمة في الإسلام، مثلما عُرف القمر باسم عم عند العاموريين، ومن هذا الاسم جاءت أيضاً تسمية مدينة عمَّان الأردنية. أما الأنباط في البتراء، فكانت لهم إلهة مؤنثة أيضاً واعتبروها أُماً لجميع الآلهة، وقد قدَّسوا الشمس، التي اتخذت عندهم أسماء عديدة منها: ذي الشرى وشمس وشماس، إلى جانب إله الشمس وشمين. وقد ذكر ابن هشام والكلبي، أنه كان في مكة ثلاثمئة وستون صنماً، وهي بعدد أيام السنة القمرية[١١].

يبدو لنا أن عبادة أغلب القبائل القديمة في الجزيرة العربية التي تعود في تاريخها إلى ما قبل الألف الثالثة قبل الميلاد، كانت لآلهة فلكية ـ أنثوية، كما هو الحال في أغلب الحضارات السامية الزراعية في وادي الرافدين ووادي النيل والشام وفلسطين.

وكان العرب في الجاهلية يعبدون العزى ويقدمون لها النذور والقرابين باعتبارها

---

(٩) عبد الحكيم، شوقي، المصدر السابق، ص ٩٥.

(١٠) «سورة نوح»، «الآية ٢٣».

(١١) **موسوعة بهجة المعرفة**، المجلد الأول، مسيرة الحضارة، سويسرا، ص ٢٧٣؛ عبد الحكيم، المصدر السابق، ص ٢٢٨.

آلهة الجنس والخصوبة. وكانوا يعتقدون أن الحمام والغزال من طيورها وحيواناتها، ولذلك شبَّه العرب النساء الجميلات بالغزال (الزهرة)، وجعلوا يوم الجمعة يومَ الزهرة، حيث ترتاح فيه العرب.

ومن هنا، جاء الاعتقاد أن العزى عند العرب هي إنانا عند السومريين، وعشتار عند البابليين، وعناة عند الكنعانيين، وإيزيس عند المصريين القدماء، وأفروديت عند اليونانيين، وفينوس عند الرومان(١٢).

وفي كتب التاريخ والحديث مؤشرات عديدة إلى أن العرب كانت تعتقد بالأجرام السماوية. ففي قصص الأنبياء، نجد أن الكواكب معلّقة في السماء(١٣). وجاء في القرآن الكريم ما ينبّه العرب إلى ذلك في قوله: ﴿اللَّه الذي رفع السمٰوات بغير عمد ترونها﴾(١٤). وربما نزلت هذه الآية لدحض أسطورة الخلق التي تناقلها العرب، التي تقول بأن اللَّه أهبط من أعلى الفردوس ثوراً له سبعون ألف قرن وأربعون ألف قائمة، وجعله حامل الأرض.

من جهة أخرى، كانت العرب تعتقد أن الإنسان لم يُخلَق من دم الإله أو من ماء، كما عند البابليين، بل خُلق من الأرض ذاتها. ومنها كانت فكرة أمومة الأرض معروفة وشائعة بين العرب القدماء حيث قال الشاعر أمية بن أبي الصلت:

والأرضُ معقلُنا وكانت أمَّنا ... فيها مصائرُنا ومنها نُولَدُ

وسُئِل يحيى بن معاذ الرازي عن ابن آدم، الذي لا يدري أن الدنيا ليست بدار قرار فلم يطمئنَّ إليها، وقال: «لأنه منها خُلِق فهي أمه، وفيها نشأ فهي عُشُّه، ومنها رُزِق فهي عيْشُه، وإليها يعود فهي كفاته»(١٥). وهذا يعني أن العرب كانت تُرجع قديماً كل شيء إلى الأرض، لأنها أُمّ الأشياء.

وفي الوقت الذي كانت فيه القبائل الحجازية (العدنانية) تعبد الآلهة الأنثوية

---

(١٢) باقر، طه، **مقدمة من تاريخ الحضارات القديمة**، ج١، بغداد ١٩٥٥، ص ٢٥٣؛ السواح، **لغز عشتار**، المصدر السابق، ص ٢٧.
(١٣) خان، المصدر السابق، ص ١٦١.
(١٤) «سورة الرعد»، ٢:١٣.
(١٥) خان، المصدر نفسه، ص ١٦٢.

وتستخدم التقويم القمري، كان القحطانيون، سكانُ اليمن، يعبدون الشمس ويتعاملون بتقويمها وأيامها وأشهرها وأسابيعها. وبحسب روبرت غريفز ورفائيل بتاي، فإن انقلاباً تقويمياً كان قد صاحب حياة معظم القبائل في العالم القديم من خلال تحولها من عبادة القمر ـ الإلهة الأنثى ـ الأم، إلى التقويم الزراعي، إلى عبادة الشمس ـ الإله أو الأب ـ الذكر والأخذ بتقويمها الشمسي (الميلادي).

إن التحول من التقويم القمري إلى الشمسي يعكس بالوقت نفسه الصراع بين حضارة زراعية وحضارة رعوية التي حددت إلى حد ما عقائد القبائل السامية. وقد رمزت أسطورة هابيل وقابيل إلى الصراع بين حام وسام بعد حدوث الطوفان، حيث كان حام مزارعاً وسام راعياً. وتُحدثنا الأسطورة أنه حين قدم أولاد آدم قرباناً إلى اللّه تقبل قربان الراعي ولم يتقبل قربان المزارع، وهو السبب الذي دفع حقد المزارع قابيل على شقيقه الراعي هابيل وأقدم على قتله، وهو الصراع نفسه الذي قام بين فلاحي اليمن المستقرين ورعاة البادية المتجوّلين(١٦).

ولعل أقدم أشكال هذه الأسطورة، التي تعود إلى أكثر من ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد، ما جاءت به «ملحمة جلجامش» التي عكست الصراع المرير بين جلجامش الفلاح المتحضر، وأنكيدو الراعي المتوحش الذي تربى مع حيوانات البرية(١٧).

ومن الملاحَظ أن هناك فترة انقطاع طويلة استمرت من القرن الأول إلى القرن السادس قبل الميلاد. وقد يعود السبب في هذا الانقطاع التاريخي، في أغلب الاحتمالات، إلى الآثار الوخيمة التي خلّفها انهيار سد مأرب وما نشأ عنه من أفول حضاري وما تبعه من هجرات، التي أدت إلى نشوء الترحال والبداوة ونشوء مرحلة أطلق عليها الأنثروبولوجيون «المشاعية البدائية» ذات الطابع الرعوي، التي ما زالت غامضة.

وتوجز المصادر القليلة التي بين أيدينا، أن العرب البائدة هي عاد وثمود وطسم وجديس والعماليق، والباقية تنقسم إلى عرب عاربة وهي قحطان، وهم عرب

---

(١٦) عبد الحكيم، المصدر السابق، ص ٢٣٦-٢٣٨.

(١٧) باقر، طه، **ملحمة كلكامش**، المصدر السابق.

الشمال، وعرب مستعربة وهي عدنان، وهم عرب الجنوب. وليس هناك دلائل تاريخية تؤيد ما يُقال بأن عرب الشمال كانت عاربة سوى ما جاء في التوراة. كما أن ثموداً، وهي إحدى الممالك العربية القديمة، التي لم يبقَ لها من أثر، كان قد ورد اسمها في القرآن الكريم، وكذلك في النصوص الآشورية، حيث ورد اسمها لأول مرة عند الملك سرجون الآشوري الذي أخضعها لسلطته عام ٧١٧ ق.م..

وكان بعض مؤرخي الإغريق قد ذكروا اسم ثموداي الذين تقع مملكتهم في هجرا أو دوامة الجندل في منطقة الجوف شمال العلا والحجاز.

وقد تمَّ مؤخراً العثور على نصوص ثمودية في الجوف وتيماء وتبوك ومدائن صالح والعلا، تعود إلى الفترة التي ظهرت فيها السبئية في جنوب الجزيرة العربية، التي تعود في تاريخها إلى ما قبل الألف الثالث قبل الميلاد(١٨).

وفي الوقت الذي كانت فيه ممالك جنوب الجزيرة العربية تُعرف بأسمائها، من معينية وسبئية وحميرية، كانت النصوص الآشورية تشير إلى بعض الممالك التي قامت في شمال الجزيرة العربية. وإن أقدم ما جاء في ذكر العرب، نص أثري في لوح مسماري يذكر اسم العرب، تركه الملك الآشوري سلمان نصر الثالث (٨٥٨-٨٢٤ ق.م.) أرخ فيه انتصاره عام ٨٥٤ ق.م. على تحالف ملوك آرام(١٩) ضده بزعامة ملك دمشق. وذكر أن غنائمه في المعركة كانت ألف جمل من جنديبو في بلاد أرابو (العرب). وقد وردت كلمة أرابو إلى جانب كلمات سبأ وتماس (تيماء) وعبابيد. والأخيرة ربما كانت أول مملكة عربية في القرن التاسع قبل الميلاد، وكان اسمها أدوماتو، التي امتدت في بادية الشام شمال الجزيرة العربية(٢٠). وليس لدينا الكثير مما يفسر لنا دلالة اسم العرب. وقد رجّح أحمد عثمان علاقة هذا الاسم

---

(١٨) عبد الحكيم، المصدر السابق، ص ٢٧؛ انظر أيضاً: عثمان، أحمد، «الثمودية واللحيانية والديدانية: لغات قبائل العرب البائدة في الشمال»، جريدة **الحياة**، لندن ١٩٩٥.

(١٩) ورد اسم «إرم» في القرآن الكريم: ﴿وإرم ذات العماد﴾ «سورة ٨٩/٧». ولعل الليحانيين، هم فرع من ثمود، وكانت لهم عاصمة تدعى «ديدان» على طريق القوافل التجارية بين اليمن والشام، قرب العلا. وكانت لغتهم أقرب إلى الآرامية ومنقوشة بالرسوم البابلية التي تعود إلى الألف الثالثة قبل الميلاد. انظر: **بهجة المعرفة**، المصدر السابق، مجلد ١، ص ١٢٤-١٢٥.

(٢٠) موسوعة **بهجة المعرفة**، المصدر السابق، ص ١٢٤-١٢٥.

بالأسد، الذي كان رمزاً طوطمياً لقبائل شمال الجزيرة العربية. وللأسد أسماء أخرى وردت في أشعار العرب الجاهليين، الذين تغنّوا به، منها عَرّ، الذي اشتُقَّتَ منه كلمة عرين. وربما تكون كلمة عرب دالة على انتماء هذه الأقوام إلى الأسد(٢١)، ولكن ليست هناك أدلة تاريخية وأثرية ولغوية كافية لذلك.

بقايا الانتساب إلى الأم

إن الانتساب إلى خط الأم، من الناحية الأنثروبولوجية، يشيع غالباً في المجتمعات الزراعية التي تسود فيها عبادة القمر، في حين يشيع الانتساب إلى خط الأب في المجتمعات الرعوية التي تسود فيها عبادة الشمس.

من هذه المؤشرات التي مرَّ ذكرها، نرى أن بقايا عبادة القمر لدى عرب الجزيرة العربية القدماء شيء محتمَل، حيث إن بناء التاريخ العربي والتاريخ الهجري قام على حركة القمر ودورته الشهرية، واستُخرج من حركته وتقيّد برؤيته في أول كل شهر قمري. وفي أغلب الاحتمالات أيضاً، أن العرب القدماء كانوا قد تأثروا بالكلدانيين الذين عبدوا القمر، بدليل كلمة صنم، وهي كلمة كلدانية ـ آرامية أخذها العرب عنهم(٢٢).

وإضافة إلى ذلك، فإن بقايا موروثات الانتساب إلى خط الأم كانت ترتبط بالعلاقات الاجتماعية ـ الاقتصادية التي سادت في الجزيرة العربية، خصوصاً في جنوبها، قبل الانحسار الجليدي الذي مرَّ على الكرة الأرضية وحوَّل الجزيرة العربية إلى صحراء قاحلة ذات مناخ جاف وقاري، وذلك بسبب انحسار الجليد الذي غطى نصف الكرة الأرضية الشمالي، إلى شمال الكرة الأرضية، بعد أن كانت الجزيرة العربية أرضاً خضراء ممرعة غنية بالمياه والحيوان والنبات(٢٣).

---

(٢١) عثمان، أحمد، المصدر السابق.

(٢٢) خان، المصدر السابق، ص ٧٥.

(٢٣) وات مونكومري، **البدو**، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨١، ص ١١.

يذكر وات أن الألف التاسعة قبل الميلاد بين (٨١٠٠-٥٥٠٠ق.م.) كانت عصراً شديد البرودة في جميع أنحاء الكرة الأرضية، وذلك بسبب الزحف الجليدي المعرَّف بـ Salpausselkae في =

وقد أيدت المكتشَفات الأثرية والدراسات الأنثروبولوجية، أن المناخ الجاف كان قد حوّل سكان الجزيرة العربية إلى عشائر رعوية (بدوية) تعتمد في اقتصادها على أسلوب الإنتاج الرعوي ـ الصيدي، الذي أفرز نظاماً قرابياً جديداً ساد فيه نظام الانتساب إلى خط الأب(٢٤).

وقد فرَّق بعض الباحثين بين القبائل العربية (البائدة) التي اندثرت أخبارها وآثارها، وبين عرب الجاهلية (الثانية) التي عاشت في القرون التي سبقت الإسلام، فرأى البعض أن العصر المتقدم لما قبل التاريخ للجزيرة العربية لم يكن قد تعرَّف بعدُ إلى تدجين المواشي، كالجمل، حيث كان نمط الإنتاج السائد حينذاك هو الصيد والالتقاط، ولم يكن الغذاء متوفراً بشكل كاف دائماً، الأمر الذي أدى إلى أن يتقاسم الرجال ما يجدونه من طرائد، ويمنعوه عن النساء والبنات لضآلته، وإلى عدم مشاركة النساء والبنات في الصيد، مما أدى إلى وأد البنات اقتصاداً في الغذاء، لعدم استطاعتهن تأمين حصة لهن. وكانت النتيجة أن أصبح عدد النساء في العشيرة قليلاً،

= شمال أوروبا. وبين ٥٥٠٠ و٢٥٠٠ ق.م.، أخذت درجات الحرارة بالارتفاع تدريجياً، كما أخذت الأراضي الزراعية بالانكماش التدريجي مما مكن من التحوّل إلى تربية المواشي واستخدامها في الحياة الاقتصادية. كما ساعد الجفاف في استخدام الجَمَل لأول مرة وذلك بحدود ١١٠٠ ق.م. ثم استُخدم الحصان لأول مرة للركوب بعد ٥٠٠ ق.م. كما يعتقد وات أن استخدام الجمل إنما يدلّ على أن بدو الجزيرة العربية يتحدرون من عشائر فلاحية مستقرة وتجار وأصحاب قوافل كانوا قد انصرفوا إلى الرعي والترحال منذ القرون الأولى من عصرنا، وذلك بسبب الجفاف وجدب الأرض وكساد الأعمال (وات، ص ٣٠-٣١).

(٢٤) ليس بوسع المرء أن يناقش المكان والزمان اللذين بدأ فيهما رعي الإبل في شبه الجزيرة العربية، وذلك لعدم توفر مواد أثنوغرافية وافية حولها. كما ليس بمقدور المرء أن يبتّ في ما إذا كان رعاة الإبل يشكّلون بداية مرحلة رعوية تحولت إلى مرحلة اقتصاد زراعي أو مختلط. وإن المجتمعات التي عاشت على هامش هذا الاقتصاد الذي يقوم على تربية الحيوانات، حفّزتها التجربة التي استمدتها من الحياة في هذه المنطقة على البدء في رعي الإبل. هذا الافتراض هو احتمال وارد، وهو أقوى من إمكان التطور ـ نظرياً ـ من مرحلة الصيد إلى الرعي. ومع ذلك، ليس بوسعنا أن نحدد الأحداث التي أدت إلى التحول إلى رعي الإبل، وعلينا أن نلتزم بالحذر من التعميمات التي تماثل ما توصل إليه باتيمور Battimore الذي قال إن أجداد البدو ـ سواءَ العرب أو غيرهم ـ كانوا جماعات بشرية قررت استخدام هذه الحيوانات للتخلص من الفقر والقحط اللذين حلاّ بساحة القائمين بالزراعة واللجوء إلى حياة أكثر أمناً باعتبارهم رعاة.

انظر: Dostal, W., *Die Beduinen in Südarabien,* Wien, 1967, s. 163

وهذا بدوره أدى إلى اضطرار الرجال على التزوج من خارج العشيرة، وهو ما يسمى، أنثروبولوجياً، «الزواجَ الخارجي» Exogamie. وبسبب قلّة عدد النساء في العشيرة، أوجبت الضرورة الاجتماعية أن تكون النساء في العشيرة لكل رجالها، وبذلك ظهر نظام تعدد الأزواج بالنسبة إلى المرأة الواحدة. ومن بقاياه «زواج الرهط» و«زواج الكثرة» وغيرهما(٢٥).

إن النظام الاجتماعي الذي تطوّر في الجزيرة العربية، بسبب الضرورة الاجتماعية، كان وسيلة لاستمرار حياة العشيرة الذي ارتبط بطاقة المرأة على الإنجاب، ونتيجة لواقع اجتماعي أصبحت المرأة فيه المرجع الوحيد والحقيقي لمعرفة نَسَب الأبناء المولودين من أزواج متعددين، فنُسبوا إليها. وبذلك، حصلت المرأة ـ الأم، على الاحترام والطاعة، وأصبحت بذلك صاحبة السلطة في العائلة ثم في العشيرة، وأصبح الإرث ينتقل إلى أنسباء المتوفّى من طرف الأم من دون أن يؤدي ذلك إلى الإخلال بالنظام الاجتماعي.

ويذكر زهير حطب أن الانتقال إلى مرحلة الصيد وتدجين قطعان من الماشية من قبل الرجال، ساعد على تكوين مصادر جديدة وثابتة للغذاء والثروة، وأنشأ علاقات اجتماعية جديدة على أساس الملكية الجماعية حيث خصت هذه الملكية العشيرة بأكملها. وقد تطوّرت هذه الملكية بمرور الزمن إلى ملكية فردية تخص رئيس العشيرة بحكم مركزه وسلطته، وبذلك تطوّر نظام التملك الخاص الذي انتقل إلى الأولاد من بعده، كما تطوّر نظام اجتماعي جديد أصبح فيه الأب أباً فعلياً أولاً، وثانياً دفع الزواج الثنائي العشيرة العربية إلى أن تجد لها صيغة ملائمة للانتقال، من دون أن تضرّ، ولو مرحلياً، بالأم، ومن دون أن تُلحق بها هزيمة بضربة قاضية. وهذه الصيغة الجديدة تمثّلت بالتدبير المستحدَث، وهو إلزامية الزواج من أبناء العم (بنت العم)، وهو ما يسمى أنثروبولوجياً «الزواجَ الداخلي» Endogamie. إن هذه الصيغة التوفيقية تُبقي الإرث، في الواقع، في عشيرة الأب والأم على حدّ سواء، ويبقى الانتساب إلى الأصل المباشر نفسه(٢٦).

---

(٢٥) حطب، زهير، **تطور بُنَى الأسرة العربية**، بيروت ١٩٨٠، ص ١٨.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٧.

ولدعم فرضيته، يستشهد حطب على بقاء آثار حق الأم حتى أيام الجاهلية الثانية، بعدد من المؤرخين والمستشرقين، ويعتمد على عدد من القصص والأمثال الشعبية وغيرها. وقد خلص، في الأخير، إلى عدم معرفة أو تحديد متى وكيف تمت تلك النقلة الاجتماعية. كما أن كل ما جاء به لا يتجاوز القرائن والأدلة الإضافية، كأنواع الزيجات التي عُرفت في الجاهلية والتي لا تعدو أن تكون بقايا نظام اجتماعي سابق للزواج الثنائي. إن هذه القرائن لا تسمح إلى حد بعيد، ببناء نظرية على الصورة التي جاءت فيها. ومن الممكن أن تكشف لنا نُظُم الزواج والتقاليد والعادات والطقوس المرتبطة بعبادة القمر التي سادت في الجزيرة العربية قديماً، عن بعض الملامح التي تشير إلى معرفة القبائل العربية القديمة نظامَ الانتساب إلى خط الأم، وليس نظام الأمومة، لأن القبائل العربية لم تكن قد تعرفت إلى نظام الزواج، ولذلك لم يكن بمقدورها معرفة الأب، كما هو الحال في النظام الأبوي، الأمر الذي جعل الولد يتبع أمه ويتعلق بها في جميع الأمور، كما أشرنا إلى ذلك أعلاه.

ومن الأدلة على ذلك شيوعُ كلمة بطن التي استعملها العرب، وما زالوا، إلى اليوم، بمعنى العائلة أو العشيرة، والتي تشير إلى زمن كانت فيه المرأة مصدر العائلة ومحورها، كما هو الحال في كثير من المجتمعات(٢٧)، إلى جانب اعتقاد العرب بانتقال الصفات الطبيعية من الخال إلى الولد حيث قيل «الولد يشبُّ على أخلاق خاله»، و«ثلثا الولد لخاله»، و«خير الرجال من تخوَّل». . . وغيرها.

وينقل لنا بندلي الجوزي عدداً من الأمثال العربية كان قد جمعها المستشرقان الألمانيان فرايتاغ Freytag وبورخارت Burchardt في بداية القرن التاسع عشر في كتابهما **مقدمة لدراسة اللغة العربية**، وذكرا «أن العرب كانوا إذا أرادوا أن يقفوا على حالة المرء يسألونه عن خاله وليس عن أبيه. . . وإن أصل طبقة الأعيان ومصدرها (هما) الامرأة وليس الرجل. وأثار ذلك ظاهرة حتى في عصر الخلفاء يوم كانت العرب تُؤْثِر نَسَب الامرأة على نسب الرجل في حفظ شرف العائلة. . .»(٢٨). غير أن

(٢٧) الجوزي، بندلي، المصدر السابق، ص ١٥٨.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

هذا المنحى من الرأي ما زال أيضاً عرضة للسجال، بينما عدم معرفة الرأي أو تأكيده لا يعني عدم وجوده.

وقد أشار عدد من الأنثروبولوجيين إلى أن نظام «حق الأم» ونظام «حق الأب» في المجتمعات القديمة، هما نظامان ليس أحدهما أقدم من الآخر، فقد يبدأ أحد المجتمعات بنظام حق الأم أو الانتساب إلى خط الأم، والآخر بنظام حق الأب أو الانتساب إلى خط الأب، بحسب المعطيات الاجتماعية لتلك المجتمعات وفي مرحلة تاريخية معيَّنة، وقد يتحول مجتمع ما من نظام اجتماعي إلى آخر، أو أن يتعايش نظامان جنباً إلى جنب من دون أن يؤثرا في نظام الزواج السائد.

كما يربط الأنثروبولوجيون بين شيوع نظام الانتساب إلى خط الأم وبين الطوطمية Totemismus. وهو مصطلح أنثروبولوجي أُخذ من لغة الهنود الحمر في أميركا الشمالية، ويشير إلى أن كل فرد من أفراد القبيلة له علاقة نَسَب مع أحد الطواطم. وقد يكون الطوطم حيواناً أو نباتاً. والطوطم مقدس ومحترم من قبل أعضاء القبيلة، لأنه يحمي صاحبه ويمنحه الأمان والبركة. ولا يقوم أحد على قتل الطوطم إذا كان حيواناً، أو أكله أو قطعه إذا كان نباتاً، إلاَّ في الأوقات الحرجة[٢٩].

وكانت عبادة الحيوان والنبات معروفة لدى عدد من القبائل العربية القديمة، وقد سُمِّيت بعضها بأسماء بعض الحيوانات، كقبائل أسد وكلب وضبيان وثور وحمامة وغيرها، كما كانت قبائل عربية أخرى تسمى بأسماء الآلهة التي يعبدونها، كبني هلال وبني بدر وبني شمس. وكان أكاثرخيدس، الذي رحل في أوائل القرن الأول قبل الميلاد، إلى الساحل الغربي للبحر الأحمر، قد وصف القبائل التي تستوطن قرب البلميس والبجا بأنهم يسمون الثيران والأكباش آباءهم، والبقر والغنم أمهاتهم[٣٠].

وفي اللغة العربية، نلاحظ تأنيث كثير من مظاهر الطبيعة والمجتمع، كالشمس والسماء والأرض والحرب والسلم والقبيلة والدولة والحكومة وغيرها. كما تؤنَّث

---

(٢٩) الحيدري، إبراهيم، **أثنولوجيا الفنون التقليدية**، المصدر السابق، ص ١٠١.

(٣٠) وات، المصدر السابق، ص ٣٥.

جموع التكسير. وإليه، يشير القول المعروف لأحد النحاة: «لا أبالي بجمعكم، كل جمع مؤنث»[٣١].

وفي الوقت الذي عبدت قريش وكنانة العزى، عبدت الأوس والخزرج مناة، وعبدت ثقيف اللاة. وقد استمدت هذه الأصنام الثلاثة تأنيثها من اعتقاد العرب أنها بنات اللّه، كما يستدل بعض النحاة العرب أن اللاة هي مؤنث اللّه[٣٢].

ويسوق بعض الباحثين دليلاً آخر على وجود بقايا الانتساب إلى خط الأم في المجتمعات العربية القديمة من خلال قولهم إن لفظ الأمة جاء من أم، وإن الخيمة كانت دائماً مُلكاً للمرأة لا للرجل، على اعتبار أن الرجل هو الذي ينتقل إلى خيمة الزوجة[٣٣].

ومن الأمثلة الأخرى التي يسوقها المؤرخون على بقايا نظام الطوطمية في الجزيرة العربية، عبادةُ «الأم الكبرى» لجزيرة العرب مجسَّدة بالشجرة التي عُرفت بأسماء ثلاثة هي اللاة والعزى ومناة، وكلها مؤنثة[٣٤].

وقد ذكر لنا ابن هشام في سيرته النبيوية، أن عرب نجران كانوا يعبدون نخلة طويلة يأتونها كل سنة في يوم معيَّن فيعلقون عليها ثيابهم. كما كانت لقريش شجرتهم الخضراء العظيمة التي يُقال لها «ذات أنواط»، يأتونها كل سنة فيعلقون عليها أسلحتهم ويعكفون عليها يوماً.

وعبادة الشجرة معروفة في عدد من المجتمعات القديمة، لأن الشجرة تجسّد الخصوبة والحياة وتسمى في عدد في المجتمعات «شجرةَ الحياة».

---

(٣١) العلوي، هادي، **فصول عن المرأة**، بيروت ١٩٩٦، ص ١١.
(٣٢) دروزة، محمد عزت، **عصر النبي**، دمشق، ص ٣٤٧.
(٣٣) الأسيوطي، ثروت أنيس، **نظام الأسرة بين الاقتصاد والدين**، القاهرة ١٩٦٦، ص ١٥٣.
(٣٤) اتخذت «الأم الكبرى» في الجزيرة العربية أشكالاً ثلاثة هي:
أ ـ اللاة، وهي اسم اشتق من اسمها العربي «إيلات»؛
ب ـ العزى، وهو اسم اشتق من القوة والرهبة. وكان العرب يحملون صورة العزى في غزواتهم لأنها تمثّل عندهم إلهة الحرب؛
ج ـ مناة، وهي اسم مشتق من المنيّة والموت.
انظر: سواح، المصدر السابق، ص ١١١، ٢٢٠.

وعلى هذا الأساس، ربط وليم روبرتسون سمث بين عبادة الشجرة وشيوع الطوطمية عند العرب، التي ترتبط، كما هو معروف، بنظام الانتساب إلى خط الأم، حيث يتبع الولد طوطم أمه من دون أبيه. وقد ربط محمد عبد المعطي خان بين الطوطم والجن، ورفض أن يكون الجن طوطماً عند العرب القدماء، لأن للطوطم أتباعاً يحمونه ويحميهم. ومع أن العرب كانت قد قدست الحيوان وعبدته، كما قدسه وعبده أتباع الطوطمية، غير أن هدف العرب كان مختلفاً، لأن أتباع الطوطم يرمون بعبادة الحيوان تقديسَ روح الآباء والأجداد وإجلالهم وإكرامهم، وهم لذلك مدينون له بحياتهم ومماتهم، بينما لم تكن للعرب صلة رحم بينهم وبين الطوطم، كما في عقائد بعض المجتمعات البدائية. ومهما يكن، فإن حجج عبد المعطي خان هي أيضاً غير كافية وغير دقيقة في هذا الشأن(٣٥).

ومن أقدم الأخبار حول نُظُم الزواج عند العرب القدماء، ما جاء به السائح اليوناني المعروف سترابو Strabo في معجمه الجغرافي من أن «الأملاك عندهم مشتركة وتخص جميع أعضاء العائلة التي يرأسها شيخ، هو أكبرهم سناً، ولهم جميعاً امرأة مشتركة يختلفون إليها، فمن جاء منهم قبلاً دخل عليها وترك في باب الخلا عصاه ليشير بذلك إلى اختلائه بها، لكنها في الليل لا تجامع إلاّ أكبرهم سناً»(٣٦).

ومع إمكان شيوع نظام تعدد الأزواج Polyandrie ونظام المشاركة Heterismus لدى عرب الجزيرة العربية القدماء، فإن ما نقله سترابو يحملنا على الشك في صحة ما نقله إلينا. واستناداً إلى كتب التاريخ والأنثروبولوجيا والرقم الأثرية التي بين أيدينا، نصل إلى نتيجة ترجِّح أن يكون عرب الجاهلية قد عرفوا تعدد الأزواج وليس زواج المشاركة، وأنهم لم يكونوا قد عرفوا زواجاً مستمراً ودائماً ترتبط فيه المرأة برجل معيَّن ولأجَل غير مسمى، وذلك لأن العرب القدماء كانوا يفضلون الزواج المؤقت على غيره بسبب تجوالهم وتنقلهم المستمرين في الصحراء.

---

(٣٥) خان، المصدر السابق، ص ٨٤، ٩٢.

(٣٦) الجوزي، بندلي، المصدر السابق، ١٣٢-١٣٣.

وكان الزواج المؤقت شائعاً بين العرب حتى ظهور الإسلام، بل إن النبي محمد كان قد أباحه. وقد عُرف في الإسلام بـ«زواج المتعة»، وهو زواج يُعقد لأجَل مسمى، ثم حرَّمه الخليفة عمر بن الخطاب في ما بعد.

وكان أهم ما ينتقص من قيمة المرأة والاعتراف بحقوقها، حرمانها من نصيبها من الإرث، الذي كان يوزَّع على الأبناء الذكور من دون البنات، وحسب مشيئة الأب. وإذا مات الأب ولم يورِّث ذهب ميراثه إلى الإخوة والأعمام وأبنائهم من الذكور فقط[٣٧].

كما عانت المرأة في الجاهلية من العَضْل، وهو منع المرأة بالزواج من رجل لا ترغب فيه، من قبل الأب أو الأخ، وقد حرمه الإسلام، إلاّ أن هذا المنع ما زال ساري المفعول في البلدان العربية، ويدعوه البعض نهوة، بمعنى أن الأب أو الأخ ينهى عن زواج المرأة من غريب إذا أرادوا تزويجها من قريب لهم. كما تشدد العرب على «زواج الأكفاء» وهو عدم زواج العربية من غير العربي أو عدم زواج العربية من رجل من قبيلة أدنى مكانة بين القبائل الأخرى[٣٨].

وقد عرف عرب الجاهلية العبيد والإماء والجواري، وتملَّكوهم عن طريق الأَسر والسبي والشراء، وتصرفوا بهم تصرُّفَ المالك بما يملك. وبسبب تفشي المضاربة والقروض والربا، كانت هناك ضمانات وصل بعضها إلى درجة رهن الزوجة والأبناء والبنات. وكان من حق المرابي أن يقوم بتشغيلهم إلى أن يتم تسديد الدين، وأن يجعل من الزوجة والبنات بغايا مأجورات. وقد ينتقلن من الحرية إلى العبودية إن لم يتم تسديد الدين.

وكان أثرياء العرب وتجار قريش يملكون عدداً من الجواري والقيان كان بينهن من اشتهرن بالغناء والطرب وانصرفن إلى العمل في المشارب وبيوت الدعارة لحساب أسيادهن. وقد اشتهرت منهن الرَّباب ورائقة وسلمى وسيرين وغيرهن. وكان منهم من يرسل إماءه للزنى ويجعل عليهن ضريبة يأخذها[٣٩]. ولما جاء

(٣٧) العلوي، هادي، **فصول**، المصدر السابق، ص ١٨.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(٣٩) حريتاني، سليمان، **الجواري والقيان**، دمشق ١٩٩٧، ص ١٣-١٤.

الإسلام، حرم البغاء والزنى وتجارتهما ونزلت الآية ﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً لتبتغوا عرض الحياة الدنيا ومن يكرههنَّ فإن اللّه من بعد إكراههن غفور رحيم﴾(٤٠).

نساء عربيات بارزات

لم يكن هذا شأن جميع النساء في الجاهلية، فقد برزت شخصيات نسوية ذات مكانة وثقافة مؤثرتين بحدود مجتمعهن. فكانت بعض الكاهنات اللواتي جمعن بين وظيفة العرّاف وحلِّ المشاكل، وكذلك عدد من الطبيبات، اشتهرت منهنَّ رفيدة من بني أسلم، وشاعرات جليلات كالخنساء وكبشة، التي كانت عارفة بقواعد الشعر وناقدة للشعراء. كما اشتهرت في تاريخ العرب قبل الإسلام ملكات حكمن بدهاء وحكمة.

وكان العرب يتحكمون بالطرق التي تربط بين الهند وجنوب الجزيرة العربية من جهة، وبلاد الرافدين والشام وموانئ البحر الأبيض المتوسط، حتى مصر وشمال أفريقيا، من جهة أخرى. وكانت السيطرة على هذه الطرق التجارية من الدوافع الأساسية لاندلاع الحروب بينها وبين الدولة الرومانية من ناحية، والدولتين البابلية والآشورية من الناحية الأخرى. وتشير سجلات شلمنصر الثالث إلى «معركة قرقرة» التي قررت مصير السياسة الآشورية في بلاد الشام، حيث شاركت القبائل العربية في «حلف قرقرة» ضد الآشوريين. وكان شلمنصر الثالث (٨٥٨-٨٢٤ق.م) قد شن حملات حربية متواصلة على بلاد الشام، منها الحملة التي شنها ضد متحالفي قرقرة في منطقة حماة على نهر العاصي. وقد سيطر شلمنصر الثالث في هذه الحملة على بيترو (البتراء) وسنفارا وأرام، وكذلك على ملكها جوش، وهلمان (حلب) وحماة وبرغا (برقة)، وفرض عليهم الجزية. وكان أحد زعماء العرب المعروف بـ«جنديبو العرب»، وربما هو شيخ قبيلة عربية تُدعى بني جندب التي تقيم بالقرب من بلاد عسير في الجزيرة العربية، شارك مع ملوك بلاد الشام ضد الآشوريين والدفاع ضد توسعهم. ومنذ ذلك التاريخ، تتواتر الأخبار عن القبائل

---

(٤٠) «سورة النور»، «الآية ٣٣».

العربية في السجلات الآشورية. كما جاء في أحد نصوص تغلات فلاصر الثالث، ذكر لملكة عربية اسمها زبيبة قدمت له الجزية. وقد تكون زبيبة هي الزباء التي ورد ذكرها في التاريخ العربي. وفي نص آخر، كان الملك تغلات فلاصر الثالث قد أخضع عدداً من الممالك من بينها سميرا وعرقا وغزة وأرض عمري، وقهر ملكة أخرى اسمها شمسة وقتل أتباعها واستولى على أموالها وما تملك من ماشية. وقد هربت شمسة إلى مدينة بازو في إقليم العطش (ربما الصحراء)، ثم عادت ثانية وجلبت لتغلات فلاصر جمالاً ذكوراً وإناثاً. أما أهل تيما وحطيا وأيدي بعل وسبأ من أقاليم الغرب، التي لم يسمع بها أو يعرف بلادها أحد، فقد خضعوا لحكمه وقدموا له الجزية[٤١].

وفي نص آخر لصارغون الثاني (٧٢١-٧٠٥ ق.م.) يسيطر الملك الآشوري على القبائل العربية ومن بينها قبيلة ثمود، وكذلك على العرب الذين يعيشون بعيداً في الصحراء والذين لا يعرفون البحار ولا الرؤساء ولم يخضعوا لأي ملك.

ويشير نص آخر للملك الآشوري أسرحدون (٦٨٠-٦٦٩ق.م.) إلى معلومات عن مملكة أدوماتو معقل العرب الذي فتحه الملك سنحاريب، وأخذ منهم الجزية وتماثيل الآلهة، كما أخذ منهم ملكة أشكالاتو إلى نينوى. وبعد قدوم ملك العرب حزائيل إلى نينوى مع هدايا كثيرة وتوسلاته من أجل إعادة تماثيل الآلهة، أعادها إليه بعد أن نقش عليها اسم آشور، ثم جعل على العرب ملكة اسمها طابور ترعرعت في قصر الملك في نينوى. كما يشير نص آخر إلى عادية ملكة بلاد العرب التي هزمها أسرحدون وأحرق خيامها وقبض عليها حية وأخذها أسيرة إلى آشور[٤٢].

أما زنوبيا، ملكة تدمر، فقد حكمت سبع عشرة سنة، خاضت خلالها صراعاً مريراً مع روما، التي كانت تحتل بلاد الشام في القرن الثالث الميلادي وجعلت تدمر تحت حمايتها. وبعد موت زوجها أُذينة، الذي كان يخدم مصالح روما، تحالفت زنوبيا مع القبائل العربية ضد روما. وقد امتدت مملكتها من الفرات شرقاً حتى

---

(٤١) السواح، فراس، **الحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم**، دمشق ١٩٩٧، ص ٩٤، ٩٥، ١٢٥.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٠-٢٩٢.

البحر الأبيض المتوسط غرباً، ومن آسيا الصغرى شمالاً حتى صحراء العرب جنوباً. وقد جهز الامبراطور الروماني أورليانوس حملة عسكرية نحو تدمر انتهت بهزيمة زنوبيا واستسلامها بعد مقاومة شديدة. وقد حاولت الهرب من السجن واللجوء إلى حلفائها العرب في الصحراء، لكنها وقعت ثانية بأيدي الرومان فأخذوها أسيرة إلى روما عام ٢٨٤م، وماتت في السنة نفسها[٤٣].

إن هذه الملامح الاجتماعية تشير إلى أن المرأة في الجزيرة العربية قبل الإسلام، لم تكن قد تمتعت بقدر كبير من الحرية والمساواة الاجتماعية، كما اعتقد البعض، كما تشير أيضاً إلى اختلاف مكانتها وتفاوت حريتها في التصرف بجسدها واحترامها والاعتراف بحقوقها. ففي الوقت الذي كان فيه الأولاد ينتسبون إلى خط الأم، وكان الإرث ينتقل عن طريقها، وكان للخال دور اجتماعي واقتصادي هام، لم تتمتع في ظل العلاقات القبلية والرعوية ـ الأبوية إلاّ بقدر ضئيل من المساواة الاجتماعية، وحُرمت من الإرث وتحولت في أغلب الأحيان إلى تابع ملحق بملكية الرجل وسلطته.

والحال، أن عدم توافر معلومات أثنوغرافية وأثرية وأنثروبولوجية كافية، وكذلك غياب علم آثار ـ اجتماعي خاص بنا يساعدنا على فهم تاريخنا الاجتماعي فهماً أفضل، يدعواننا إلى الشك وعدم الجزم في هذا الموضوع الشائك بصورة قاطعة، جاعلين من هذه الملامح الاجتماعية مقدمة موجزة لإثارة هذا الموضوع الهام من جديد، ودراسته بصورة منهجية نقدية، خصوصاً أن أنماط الحياة الاجتماعية والاقتصادية وكذلك نُظُم الزواج والعبادات والعادات والتقاليد، لم تكن على نمط واحد في جميع أنحاء الجزيرة العربية. فلسكان المدن نظم وعادات تختلف عما لأهل القرى، وكذلك لأهل البادية، وهو بلا شك أحد أسباب الاختلاف والتناقض والسجال حول أهمية المرأة ومكانتها في الجزيرة العربية قبل الإسلام[٤٤].

---

(٤٣) **بهجة المعرفة**، المصدر السابق، ص ٢٧٧؛ العلوي، المصدر السابق، ص ٢٤.

(٤٤) الحيدري، إبراهيم، «ملاحظات حول المرأة العربية قبل الإسلام»، **أبواب**، العدد ١٣، بيروت، صيف ١٩٩٧، ص ٩٣-٩٤.

مكانة المرأة الاجتماعية في الإسلام

حضور المرأة في الإسلام

ذكرنا في الفصل السابق أن الملامح الاجتماعية تشير إلى أن المرأة في الجزيرة العربية قبل الإسلام لم تكن في الواقع قد تمتعت بقدر كبير من الحرية والمساواة الاجتماعية، وبخاصة في ظل العلاقات الاجتماعية والاقتصادية القبلية القديمة، كما أن مكانتها ودورها وسلطتها في العائلة لم تكن على نمط واحد في جميع أنحاء الجزيرة العربية، حيث اختلفت من مرحلة إلى أخرى ومن منطقة إلى أخرى.

لقد بقيت وضعية المرأة ومكانتها الاجتماعية في الجزيرة العربية متدنيتين حتى ظهور الإسلام، حيث أخذت المرأة فيه مكانة اجتماعية محترمة. فالإسلام، كدين وكحركة اجتماعية متقدمة في آن، كان من أهدافه، إلى جانب مبدأ التوحيد والنبوة، القضاءُ على التقاليد والعادات الاجتماعية المشينة التي سادت في الجاهلية، والتي ارتبطت بعبادة الأوثان والشِّرك والعصبية القبلية، وكذلك نشرُ العدالة والمساواة بين الناس لتخفيف الفوارق الاجتماعية بينهم والقضاء على الفقر والجهل وإعطاء المرأة حقوقها.

وقد أرسى الإسلام مبادئ اجتماعية واقتصادية وأخلاقية جديدة وعادلة لتحرير المرأة من قيود عبوديتها وجهالتها. وقد نزلت آيات قرآنية تدعم هذه المبادئ وتخص المرأة بسورة مخصَّصة لها من بين ١١٤ سورة، بينما لم تخص الرجل بسورة واحدة[٤٥]. والسورة تحمل اسم «النساء»، تعالج حقوق المرأة وواجباتها وما لها وما عليها، في حياتها العائلية والزوجية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها. وفي الواقع، خاطب القرآن الكريم الرجل والمرأة معاً باعتبارهما الخليةَ الاجتماعية الأولى في المجتمع، ويخصعان لظروف وشروط اجتماعية واقتصادية واحدة ومصير واحد. وقد سَنَّ النبي الكريم سُنَّة حسنة في العناية الفائقة والأهمية الكبيرة التي أولاها للمرأة في الإسلام، حيث لعبت المرأة في حياته دوراً فائق الأهمية، خصوصاً في زواجه من

(٤٥) «سورة النساء»، جزء ٤.

السيدة خديجة الكبرى، كزوجة مثالية لم يتزوج بأخرى إلاَّ بعد وفاتها.

كانت السيدة خديجة بنت خويلد امرأة عظيمة وزوجة النبي الأولى وأمَّ أولاده الوحيدة، مثلما كانت أُولى من أسلم من النساء، ولذلك فهي من المؤسسين الأوائل. وكان لدورها التأسيسي أثر كبير في تثبيت دعائم الإسلام وترسيخه. كما كانت السيدة خديجة من وجهاء مكة وتجارها البارزين، وعاشت مع النبي خمساً وعشرين سنة قاسمته فيها أصعبَ أيام رسالته وأشدَّها، مثلما قاسمته أيام انتصاره وانتشار رسالته. ولم تكن السيدة خديجة مجرد امرأة وزوجة للنبي، بل كانت إحدى دعائم الحركة الاجتماعية الجديدة التي نمت وتطورت إلى أمة مترامية الأطراف.

وفي مرحلة التأسيس كانت هناك، إلى جانب السيدة خديجة، نساء لعبن أدواراً هامة في التاريخ الإسلامي وقدمن أنفسهن على مذابح الشهادة، وقفت في مقدمتهن السيدة سمية، أمُّ عمار بن ياسر، التي ضربت أول مثل في الشهادة في سبيل المبدأ والعقيدة، وتقبلت التعذيب والقسوة حتى الموت. وكان في تضحيتها نموذج أولي لحضور النساء الفاعل في الإسلام ومساهمتهن في عملية التغيُّر والتغيير الحاسمين اللذين طرآ في الجزيرة العربية.

كما اتخذت فاطمة الزهراء موقعاً هاماً في نَفْس النبي الكريم وفي دعوته وحركته، وتحدث عنها كما تحدث عن زوجته خديجة. وعندما سُئل مرة: «أي أهلك أحبّ إليك؟ قال: فاطمة بنت محمد»[٤٦]. وتعكس هذه الأمثلة وغيرها مكانة المرأة ودورها في الإسلام.

كما شاركت المرأة في حروب المسلمين ومعاركهم، وبخاصة في معركتي اليرموك وصفين حيث قامت باستعمال الحجارة والعصي لرد الهاربين من المقاتلين. وكانت منهن خطيبات ومحرِّضات ومطببات، وكانت من أشهرهن في معسكر العراقيين امرأة[٤٧].

وكان من رأي الخوارج ـ أول حركة دينية ـ سياسية معارضة نظمت نفسها في

---

(٤٦) الطبري، **تاريخ الطبري**، القاهرة ١٩٦٢، ص ٣٦.

(٤٧) العلوي، **المرأة في الجاهلية**، المصدر السابق، ص ٣٦.

حزب سياسي معارض دخل في الصراع الدامي الذي قام بين الإمام علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان في «معركة صفين» ـ أن مسألة الخلافة تقوم على عقيدة المسلم وأعماله، فكل مسلم يمكن أن يكون خليفة، إذا كان أبيض أو أسود، رجلاً كان أم امرأة، لأن الشرط الأساسي والوحيد هو أن يكون الخليفة عادلاً ومستقيماً في أحكامه. ولهذا، وجدنا انفراد الخوارج بكثرة النساء في صفوف جيوشهم، وكن يباشرن القتال ويقعن في الأسر(٤٨).

وكانت السيدة زينب بنت علي مثلاً في الشجاعة والبلاغة بعد أن وقفت، بعد استشهاد أخيها الحسين بن علي في كربلاء، وقفةً شامخة تحدَّت فيها الظلم والألم، وأصبحت الناطقة باسم «ثورة كربلاء»، وقادت موكب السبايا إلى الشام وخطبت في أهل الكوفة مؤنِّبة، وصرخت في وجه يزيد بن معاوية في دار الإمارة بدمشق، ثم حملت على أكتافها فاجعة كربلاء.

وعلى العموم، ساهمت المرأة في الأدب والشعر والفقه والحديث والتجارة والطب والتمريض. وقد استخدم الإمام علي الممرِّضات في حرب صفين لإثارة حميّة مقاتليه وتمريضهم. وكان فيهن من تفوقت على رجاله في شدة الصوت وبلاغة الخطاب. وقد ذكر ابن عساكر في **تاريخ دمشق** ثمانين امرأة كان لهنَّ شأن في الحديث والفقه والتاريخ. كما ذكر ابن النجار البغدادي أنه تخرج على يده ثلاثة آلاف شيخ بينهم أربعمئة امرأة(٤٩).

وقد ساهمت بعض النساء في التعليم في المساجد والبيوت. وقد صوّر شيخ المصوِّرين العرب، يحيى بن محمود الواسطي، في إحدى لوحاته التي تعود إلى القرن السابع الهجري، امرأةً تُلقي دروساً على الرجال وهي مكشوفة الوجة محجبة الشَّعر(٥٠).

وكان للمرأة، أيضاً، حضور خاص في التصوُّف. ففي كُتب المتصوفة أخبار

---

(٤٨) Al-Haidari, Ibrahim, *Zur Soziologie*, s. 12.

(٤٩) العلوي، المصدر السابق، ص ٣٧.

(٥٠) عيسى، جورج، **شيخ المصورين العرب**، بيروت ١٩٩٦، ص ١٠١.

تدلّ على انتشار التصوف بينهن. وكان من أكثرها شهرة رابعة العدوية التي أصبحت قطباً من أقطاب التصوف.

كما شاركت النساء في كثير من أمور الحياة، فكنَّ يؤدين الصلاة في المسجد ويشاركن في حلقات الدراسة. ولم تُمنَع المرأة في صدر الإسلام من الحضور في المساجد، ولم يُفرَد لها مكان مخصَّص فيها، بل كان يُفصل بين النساء والرجال في قاعة الصلاة، فتكون بينهم مسافة.

وبسبب أبوية المجتمع العربي وسيطرة الرجل المطلقة على العائلة وغَلَبته عليها، واجهت التشريعات الإسلامية التي تخص المرأة مقاومة قوية. فقصة الإفك، عندما اتُّهمت السيدة عائشة فيها بعلاقة مع صفوان بن المعطل حين تأخرها عن المسير بعد الانتهاء من «غزوة المصطلق»، لم تكن في الحقيقة سوى محاولة لإجبار الرسول الكريم على التراجع عن التعامل مع النساء، وإبقاء السائد في الجاهلية. وأمام الملأ، دافع النبي الكريم عن زوجته عائشة، وبشخصها كان دفاعه عن المرأة عموماً، وقال «إن كنتِ قد ألممتِ بذنب فاستغفري اللّه ثم توبي إليه، وإن كنتِ بريئة فسيبرئكِ اللّه». وقد أكدت «الآية ١١» من «سورة النور» براءة عائشة ﴿إن الذين جاؤوا بالإفك عصبة منكم لا تحسبوه شراً لكم بل هو خير لكم﴾. وفي «الآية ٤» من «سورة النور» وُضعت عقوبة ثمانين جلدة وعدم قبول الشهادة من الذي يتهم المحصنات من دون دليل يدعمه أربعة شهود[٥١].

المرأة في التشريع الإسلامي

وضع الإسلام مبادئ وشرَّع قوانين، عيَّن فيها حقوق كل من الرجل والمرأة، وحدَّد واجبات كل منهما، وهي بإيجاز:

أ ـ المساواة في الخَلْق:

اعترف الإسلام بإنسانية المرأة ومساواتها مع الرجل في الخَلْق فالرجل والمرأة هما قوام الحياة الإنسانية كما جاء في الآية الكريمة ﴿يا أيها الناس إنّا خلقناكم من

(٥١) البندر، رشيد، المصدر السابق، ص ٧٦.

ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند اللّه أتقاكم﴾ («سورة الحجرات»، «الآية ١٣»)، و﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلقَ منها روحَها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً، واتقوا اللّه الذي تساءلون به الأرحام، إن اللّه كان عليكم رقيباً﴾ («سورة النساء»، «الآية ١»)، وكذلك ﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكُنَ إليها﴾ («سورة الأعراف»، «الآية ١٨٩»).

إن هذه الآيات القرآنية دليل على المساواة التي أقامها الإسلام بين الرجل والمرأة في الخَلْق والكرامة الإنسانية؛

ب ـ المساواة في الإيمان:

لم يفرِّق الإسلام بين الرجل والمرأة في الإيمان والعقيدة والمسؤولية، كما جاء في القرآن الكريم ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مُهاجرات فامتَحِنُوهُن، اللّه أعلمُ بإيمانهنّ، فإن علمتوهن مؤمنات فلا ترجِعُوهُنَّ إلى الكفار﴾ («سورة الممتحنة»، «الآية ١٠»).

وقد جعل الإسلام المرأة إنساناً له إرادة ووعي وحرية اختيار ومسؤولية، حيث قال تعالى ﴿إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾ («سورة الإنسان»، «الآية ٣»).

كما أكد الإسلام على أهمية المرأة في المجتمع واحترامها ورعايتها لأنها أساس المحافظة على بقاء الجنس البشري واستمراره، وحثّ على صيانتها والتعامل معها برفق ومحبة[٥٢]؛

ج ـ المساواة في الحقوق والواجبات:

مثلما ألزم الإسلام الرجل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ألزم بالمقابل المرأة بذلك أيضاً، حيث قال اللّه تعالى ﴿المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ («سورة التوبة»، «الآية ٧١»).

وإلى جانب ذلك، فقد أقرَّ الإسلام للمرأة حق الامتلاك والإرث وما يلحق ذلك

(٥٢) الحيدري، إبراهيم، «مكانة المرأة الاجتماعية بين الجاهلية والإسلام»، مجلة النور، العدد ٥٤، لندن ١٩٩٥، ص ٢٩.

من حقوق مالية، كحق الوصية والهبة وحق التصرف بالمال والمتاجرة وحق البيع والشراء والصَّدَقة وحق المهر، مقدمه ومؤخره، إلى جانب حق قبول من ترضاه عند الزواج أو رفضه، وحق التعلم والتعليم. كما ألغى الإسلام كثيراً من العادات والتقاليد والنظم الاجتماعية التي سادت في الجاهلية، كـ«زواج الشغار» وغيره، حيث قال الرسول الكريم «لا شغار في الإسلام». والشغار هو أن يزوج الرجل ابنته أو أخته إلى رجل آخر من دون مهر، مقابل أن يزوجه الآخر ابنته أو أخته من دون مهر كذلك. وإذا طلّق أحد الزوجين زوجته، فعلى الزوج الآخر أن يطلق زوجته أيضاً، أو أن يدفع لها ما يحدده من مهر بمثل ما يدفع لمثيلاتها[٥٣].

ومن الظواهر الاجتماعية المقيتة التي عالجها الإسلام، ظاهرة تفضيل الذكور على الإناث، باعتبارها ظاهرةً تمس بكرامة المرأة وتسيء إلى إنسانيتها. فقد جاء في القرآن الكريم ﴿وإذا بُشّر أحدهم بالأنثى ظلَّ وجهه مسوداً وهو كظيم. يتوارى من القوم من سُوء ما بُشّر به، أيمسكه هُونٍ أم يدسُّهُ في التراب، ألا ساء ما يحكمون﴾ («سورة النحل»، «الآيتان ٥٨ و٥٩»)، وذلك بسبب ما كان شائعاً في الجاهلية من تشاؤم أهل المولود إذا كان أنثى، وأن يُقْدِم بعضهم على وأدها. وقد حرَّم القرآن قتلها ووأدها، حيث جاء في القرآن الكريم ﴿وإذا الموؤدة سُئِلت، بأي ذنب قُتلت﴾ («سورة التكوير»، «الآيتان ٨ و٩»).

التشريع بين النظرية والممارسة

مع توسع المجتمع العربي وتعقُّده، أخذت مكانة المرأة وحريتها تتغيّران بالتدريج حيث فُرضت عليها قيود ارتبطت بتطوّر المجتمع الأبوي الذي اكتمل بنشوء الدولة في جوهريها السياسي والتشريعي منذ بداية العهد الأموي الذي قام على اقتصاد التملك الخاص وما تبعه من توسع في قيمومة الرجل على المرأة، وتحديد حريتها وحركتها اللتين بدأتا بالتقييد في حضور المساجد ثم منع النساء إلاّ العجائز[٥٤].

(٥٣) الهندي، إحسان، المصدر السابق، ص ٦.
(٥٤) العلوي، المصدر السابق، ص ١٦-١٧.

أما في العصر العباسي، فقد أخذت مكانة المرأة وحريتها تتدهوران أكثر فأكثر وذلك بازدياد مظاهر الفساد والتفكك الاجتماعي والأخلاقي بسبب كثرة الجواري والقيان والغلمان والخصيان، الذين مارسوا أشكالاً من الفساد الاجتماعي والأخلاقي لم يشهدها المجتمع العربي ـ الإسلامي ولم يألفها المجتمع الجاهلي، وبذلك تقلّصت مساهمة المرأة في المجتمع وتقيّدت حريتها وانقسمت النساء إلى حرائر وجوار. وقد شكّل هذا الانقسام ذريعة لسيطرة الرجل على المرأة. ومنذ ذلك التاريخ، أخذت العلاقة بين الرجل والمرأة وضعها القانوني في الإسلام.

وإذ قيّد الإسلام حركة المرأة وحضورها وأفقدها بعض حريتها، فإنها في المقابل حصلت على حقوق أخرى ليست قليلة رفعت من مكانتها الاجتماعية والاقتصادية، كما اعترف بإنسانيتها ومساواتها مع الرجل في الخلق والإيمان والتكليف في كثير من الحقوق والواجبات، مع التمييز النسبي بين الذكورة والأنوثة، الذي جعل الإسلام منه قاعدة كلية تتساوى فيها المرأة بالرجل في جميع الحقوق ما عدا أمراً واحداً هو القيمومة، التي أساء البعض فهمها وتفسيرها، بل استغلالها واتخاذها ذريعة لسيطرة الرجل على المرأة، وإباحة ضرب الزوجة من قبل الزوج وتبريرها بما جاء في «سورة النساء»، «الآية ٣٤» ﴿واللاتي تخافون نشوزهن فعِظُوهن واهجُروهن في المضاجع واضربوهن، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً إن اللّه كان علياً كبيراً﴾، ومعنى هذا أن القرآن الكريم حذّر من المغالاة في ضرب الزوجة وعقابها، لأن ذلك قد يكون ظلماً وبغياً.

والواقع، فقد اختلف المفسرون في تفسير الآية الكريمة، وأوّلَها البعض برجاحة العقل والرأي عند الرجل ووجوب سيطرته على المرأة، لأن عقلها يساوي نصف عقل الرجل، وكذلك إباحة ضربها، مع أن أغلب الفقهاء والمفسرين متفقون على أن القرآن الكريم حذّر من المغالاة من ذلك، وألاّ يكون الضرب مبرحاً أو أن يكون قسوة وتعذيباً.

غير أن بعض الفقهاء المتعصبين ذهبوا إلى تقييد حرية المرأة وتحديد تصرفاتها وحركتها، واعتبروا وجوب طاعة الزوج طاعة عمياء حكماً سابقاً على طاعة اللّه، ما عدا في ما يأمرها بمعصية، كترك الصلاة والصوم أو أن يحملها على الزنى. ويذهب

الإمام الغزالي في **كتاب النكاح** إلى شكل مقيت من أشكال القيمومة على النساء، حيث يعتبر الزوجة رقيقاً حين يقول «النكاح نوع من الرق، فهي رقيقة له، فعليها طاعة الزوج مطلقاً في كل ما يطلب منها من نفسها مما لا معصية فيه»، أو كما جاء في كتاب **تاج العروس** نقلاً عن أبي عمرو المطرز قوله: «الحذاء: الزوجة، لأنها موطوءة كالنعل»[(٥٥)].

مثل هذه التفاسير والتأويلات البائسة لمفهوم القيمومة، جرَّد المرأة من إنسانيتها وكرامتها ومساواتها في الخَلق، وجعلها مجرد شيء، وهو ما رسَّخ دونية المرأة عند بعض فقهاء المسلمين ومن قلّدهم في ذلك.

أما من الناحية الاقتصادية، فقد حرَّر الإسلام المرأة مثلما حرَّر الرجل، كما جاء في الآية الكريمة ﴿للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن﴾، («سورة النساء»، «الآية ٣٢»). غير أن الإسلام ترك أمور العائلة وحلَّ مشاكلها أولاً وأخيراً في العائلة. غير أن الكلمة الأخيرة أعطاها للرجل من دون المرأة في أغلب الحالات كما جاء في الآية الكريمة ﴿وللرجال عليهنَّ درجة واللّه عزيز حكيم﴾ («سورة البقرة»، «الآية ٢٢٨»)، وكذلك قوله تعالى ﴿والرجال قوّامون على النساء﴾، («سورة النساء»، «الآية ٣٤»). كما أن الإسلام فصل ثروة المرأة عن الرجل، وبذلك يمكن لها أن تحقق استقلالها اقتصادياً، وأعطاها أهمية كبيرة وتقديراً اجتماعياً متميّزاً عن طريق تفضيلها بالحَمْل والولادة والتربية. ففي حديث نبوي شريف يقول: «الجنة تحت أقدام الأمهات».

أما بالنسبة إلى المشاكل الاجتماعية المستجدة، فلم يرفض الإسلام مثلاً، تحديد النسل والتخطيط العائلي، وإنما حرَّم الإجهاض، مثلما حرَّم الفاحشة والزنى على الرجل والمرأة («سورة الإسراء»، «الآيتان ٣٢ و٣٣»).

الزواج والطلاق في الإسلام

لقد حصلت المرأة في الإسلام على حقوق لم تكن قد حصلت عليها في الجزيرة العربية قبل الإسلام، وبخاصة ما يرتبط بأهم مؤسسة اجتماعية وهي الزواج.

---

(٥٥) العلوي، المصدر السابق، ص ١٩.

فقد كان الزواج في الجاهلية بلا حدود أو قيود، فجاء الإسلام بتشريعات هامة بالنسبة إلى عصره حين وضع حداً أعلى هو أربع زوجات، في زمن كان هناك من رجالات ثقيف من لديهم عشر زوجات أو أكثر قبل الإسلام، وعندما دخلوا الإسلام سرحوا منهنَّ ما زاد عن الأربع، وهذا التحديد إنما يمثّل خطوة إصلاحية هامة بالنسبة إلى تقاليد المجتمع الجاهلي وأعرافه، مع أن هناك حاجة إلى تكثير عدد العرب. وقد جاءت الأحاديث الشريفة تدعم هذا الرأي، ومنها «وإني مكاثر بكم الأمم» و«سوداء وَلُود خير من حسناء لا تلد»(٥٦).

ويظهر من سُوَر القرآن الكريم أن هناك بعض الاختلاف بين دور الرجل ودور المرأة يمكن تحديده في أمور ثلاثة:

أ ـ أباح الإسلام تعدد الزوجات Polygamy، غير أنه حدد ذلك بأربع ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورُباع. فإن خفتُم ألا تعدلوا فواحدة﴾ («سورة النساء»، «الآية ٤»). وحرَّم تعدد الأزواج على المرأة لأسباب تكوينية واعتبارات اجتماعية ـ اقتصادية ربما كانت ترتبط بإثبات أبوة المولود ونَسَبه ورعايته. ولم يجعل الإسلام تعدد الزوجات فرضاً، بل جعله حقاً مشروطاً يمكن التنازل عنه، بخلاف الفرض(٥٧). وقد أكد الإسلام على من يتزوج بأكثر من واحدة أن يلتزم بالعدل والمساواة بينهن. ومعنى هذا أن الإسلام لم يبح تعدد الزوجات من دون أن يضع لذلك شروطاً وقيوداً ليست سهلة التطبيق، وهي الاتفاق والوفاق والعدالة في المعاشرة والتعامل بالحسنى.

يظهر من كل ذلك، أن الإسلام يميل إلى اتجاه أحادية الزواج Monogamy لأن العدل بين الزوجات ـ من الناحية الاقتصادية والنفسية والجنسية ـ غير ممكن تقريباً، كما توضح ذلك الآية الكريمة ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾ («سورة النساء»، «الآية ١٢٩»).

إن واقع تعدد الزوجات (الحريم)، كما كان في قصور الخلفاء الأمويين

---

(٥٦) العلوي، المصدر السابق، ص ٢١-٢٢.
(٥٧) مطهري، مرتضى، **نظام حقوق المرأة في الإسلام**، طهران ١٩٨٥، ص ١٠١.

والعباسيين والأمراء والسلاطين، يتناقض تناقضاً صارخاً مع روح الإسلام ورسالته الاجتماعية، ويأخذ طابعاً تعسفياً جائراً على حق المرأة ومكانتها الاجتماعية كإنسان[٥٨].

ب ـ الطلاق، وهو تشريع استثنائي لم يبحه الإسلام إلاّ عند الضرورة وفي حالات خاصة، وبشروط عسيرة ومحددة، انطلاقاً من الحديث النبوي الشريف «أبغض الحلال عند اللّه الطلاق».

والطلاق في اللغة هو الترك، فيقال طلّقت القوم أي تركتهم، ويُقال طلّق الرجل زوجته فهي طالق، أي تركها وتخلى عنها، أو تخلص من الزوجة التي لا خير فيها.

تاريخياً، كان الطلاق مباحاً في أغلب الأديان والحضارات العليا، فكان جائزاً عند السومريين والبابليين والآشوريين، وكذلك الهنود والمصريين القدماء. وكانت شريعة حامورابي قد منحت الزوج حق الطلاق، ولكنها قيدته بشروط، منها عقم الزوجة أو سوء أخلاقها أو خيانتها الزوجية. وأوجبت على الزوج أن يقوم بإعالة الزوجة والأطفال بعد الطلاق. وإذا كان الزوج مقصراً في حقوق زوجته فلها الحق بالطلاق منه. أما المسيحية، فلم تسمح بالطلاق إلاّ في حالة واحدة هي الخيانة الزوجية، لأنها رأت أن الأصل هو أن الزواج علاقة أبدية لا تقبل الانحلال وأنها علاقة إلهية مقدسة، و«ما جمعه اللّه لا يفرقه الإنسان»[٥٩].

والطلاق حلٌّ طبيعي، مثلما هو حلٌّ اجتماعي لمشاكل وعقبات لا يمكن حلها، وناتجة عن إخفاق الزوجين في التوصل إلى تراضٍ ووفاق. وهو بهذا ضرورة لازمة من ضرورات المجتمع الإسلامي. وقد عالج الإسلام مشاكل الفرد مثلما عالج مشاكل المجتمع الإسلامي ووضع لها حلولاً مناسبة، ومنها الطلاق[٦٠]، انطلاقاً من أن الإنسان بشر، والبشر معرَّضون دوماً للخطأ والصواب، وهو لذلك في صالح الطرفين، وكذلك المجتمع.

---

(٥٨) هوفمان، مراد ملفريد، **الإسلام هو البديل**، بيروت ١٩٩٣، ص ٢٠٦.

(٥٩) الحسن، إحسان محمد، **علم الاجتماع**، بغداد ١٩٧٥، ص ٣٥٦.

(٦٠) غندور، أحمد، **الطلاق في الشريعة الإسلامية والقانون**، القاهرة ١٩٥١، ص ٥١.

وقد جعل الإسلام الطلاق على مراحل، حتى يترك للزوجين مسافة زمنية يراجعان بها نفسيهما، فقال تعالى ﴿الطلاق مرتانِ فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾ («سورة البقرة»، «الآية ٢٢٩»).

والعصمة في الإسلام بيد الرجل، غير أنه لم يغلق الباب كلياً أمام المرأة، فسمح لها بأن تشترط، ضمن عقد الزواج، أن يكون أمر الطلاق إليها، حيث «يجوز أن تشترط الزوجة على الزوج في عقد النكاح وغيره ألاّ يتزوج عليها ويلزم الزوج العمل به، ولكن لو تزوج صحّ زواجه. كما يجوز أن تشترط الوكالة على طلاق نفسها عند ارتكابه بعض الأمور، من سفر طويل أو جريمة موجبة لحبسه أو غير ذلك. فتكون حينئذٍ وكيلة على طلاق نفسها ولا يجوز له عزلها، فإذا طلّقت نفسها صحّ طلاقها»[٦١].

وقد وضع الإسلام للطلاق أركاناً وشروطاً يمكن إجمالها أن يكون المطلق زوجاً مسلماً بالغاً وعاقلاً. وبهذا، يصبح طلاق غير البالغ والمجنون والغضبان والمغلوب على أمره، مردوداً، كما يجب أن يكون العقد دائماً وليس مؤقتاً، مثلما يُشترط أن يتم الطلاق بحضور شاهدَين.

وقد تحول الطلاق في الفقه السُّني إلى «لعبة» لأنه يقع بمجرد القَسَم به في الحنث، أو بمجرد أن يقول الرجل لزوجته «أنت طالق»، أو بمجرد أن يقول لها في ساعة غضب «أنت عليّ كظهر أمي»، فتحرم عليه[٦٢].

والطلاق، بمعناه الاجتماعي الحديث، انفصام العقد الاجتماعي والشرعي والعرفي الذي وقّعه كل من الزوج والزوجة قبل دخولهما الزواج. كما يُعتبر الطلاق في العصر الحديث، من أخطر المشاكل الاجتماعية التي تواجه المجتمعات البشرية وأعقدها، مهما كان تقدمها العلمي والاجتماعي والحضاري، حيث أخذت حالات الطلاق بالازدياد غير الطبيعي في المجتمعات الصناعية المتقدمة تكنولوجياً، وتبعتها الدول التابعة لها سياسياً واقتصادياً واستهلاكياً. وكلما كان المجتمع أكثر تقدماً علمياً

(٦١) الحيدري، إبراهيم، **مكانة المرأة الاجتماعية**، المصدر السابق، ص ٢٨-٣٠.
(٦٢) العلوي، **فصول عن المرأة**، المصدر نفسه، ص ٤٨.

وتكنولوجياً، كلما زادت مشاكله الاجتماعية تعقيداً وتفاقماً.

ج ـ الإرث؛ أعطى الإسلام حق الميراث للمرأة، وكانت محرومة منه في الجزيرة العربية قبل الإسلام، حيث كان الذكر هو الوريث الوحيد. وإذا لم يكن هناك ذكور فيذهب الميراث إلى العم، ومن ثم إلى أولاده. وقد حدد القرآن قوانين وجعل حق الرجل مثل حق الأنثيَين، لاعتبارات اقتصادية واجتماعية، حسب الآية الكريمة ﴿للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ما قلّ منه أو كثر نصيباً مفروضاً﴾ («سورة النساء»، «الآية ٧»)، وكذلك الآية الكريمة ﴿يوصيكم اللّه في أولادكم للذَّكَر مثلُ حظِّ الأنثيَين﴾ («سورة النساء»، «الآية ١١»). والحكمة في ذلك أن الذَّكَر مسؤول عن تأمين أسباب المعيشة للعائلة أكثر من الأنثى، واللامساواة في الواجبات تؤدي إلى اللامساواة في الحقوق. كما أن حصول البنت على النصف من الميراث هو خطوة كبيرة بالنسبة إلى ذلك الوقت، في مجتمع أبوي يحرم البنت من الإرث حرماناً تامّاً.

العبيد والجواري والقيان

عرف العرب قبل الإسلام العبيد والجواري والقيان، وتملَّكوهم عن طريق الأَسر والسبي في حروبهم وغزواتهم، مثلما تملكوهم عن طريق الشراء وتسديد القروض والرهائن والتجارة وغيرها.

وإذا كانت الجاهلية مرحلة من مراحل التاريخ العربي التي لم يكن العرب فيها قد تلقوا الوحي وأصبحوا مسلمين، فقد وافق الإسلام على العديد من الأنظمة التي سادت بينهم في الجاهلية، في شتى المجالات الاجتماعية والاقتصادية وحتى الدينية، بعد أن طهرها من الوثنية والشِّرك، كفريضة الحج وتقديس الكعبة وتقبيل الحجر الأسود وحرمة الأشهر الحرم وتقديس شهر رمضان وغيرها.

ولكن الإسلام شق طريقاً للتخلص التدريجي من العبودية والتخفيف من آثارها السلبية، وعمل على تقييد مصادرها وتحسين أحوال الرقيق والحث على تحريرهم بوسائل متنوعة، دينية ومدنية، وجعل من تحرير العبد المسلم حسنة وتكفيراً عن الذنوب. وقد نزلت في ذلك آيات عديدة على تحسين أحوالهم وتحريرهم، منها

﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل اللّه﴾، («سورة التوبة»، «الآية ٦٠»). وجاء في القرآن الكريم ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل إلاً خطأً ومن قتل خطأً فتحرير رقبة مؤمنة وديّة مسلمة إلى أهله إلاً أن يصدقوا فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فديّة مُسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من اللّه وكان اللّه عليماً حكيماً﴾ («سورة النساء»، «الآية ٩٢»). ومعنى هذه الآية أن تحرير الرقاب هو وسيلة من وسائل التكفير عن بعض الذنوب التي يرتكبها المسلم.

كما جاء في الآية الكريمة قوله ﴿فلا أقتحم العقبة، وما أدراك ما العقبة. فكّ رقبة﴾ («سورة البلد»، الآيات ١١-١٣)، ومعنى ذلك أن من يفك رقبة عبد ويعتق رجلاً مسلماً فإن طريقه هو طريق الخير والنجاة في اليوم الآخر.

غير أن ما حدث بعد أقل من قرن من مجيء الإسلام، كان غير ذلك، فلم يمض وقت طويل على بناء الدولة الإسلامية حتى غرقت البلاد بأعداد هائلة من العبيد والرقيق، وبخاصة النساء، وتحول الرقيق إلى تجارة مربحة جمع فيها أفراد الطبقات العليا من العرب ثروات طائلة وعاشوا حياة بذخ وترف، وهي نتيجة حتمية من نتائج الفتوحات الإسلامية التي حصل فيها المسلمون على غنائم كبرى من خيرات البلدان المفتوحة، ومن بينها آلاف من الرقيق، حيث أصاب كل جندي عدداً من العبيد والإماء يستخدمهم في حوائجه ويستولد الإماء منهم إذا شاء. ومن الطبيعي أن تغيّر عملية التسري بالجواري وما نجم عنها من أولاد، طبيعةَ العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. كما تنوعت أصناف السبايا التي حملتها الفتوحات الإسلامية التي ضمت من جموعها الجواري والإماء من كل صنف وجنس ولون وعرق وسن، ومن مختلف الشعوب والقوميات والأديان والثقافات(٦٣).

وتُحدِّثنا كُتب التاريخ والأدب أن عدداً من الجند الذين شاركوا في فتح بلاد فارس أيام الخليفة عمر بن الخطاب أسروا بنات يزدجرد، كسرى فارس، وسبوهن

(٦٣) حريتاني، المصدر السابق، ص ٣١.

وأرسلوهن إلى المدينة، فأمر الخليفة عمر ببيعهن، فأعطاهن إلى دلاَّل ينادي عليهن في السوق. وكان من عادة النبيلات الفارسيات أن يحجبن وجوههن. وعندما كشف الدلاَّل عن وجه إحداهن لطمته لطمة شديدة على وجهه فصاح: واعمراه! ورفع أمرها إلى الخليفة عمر فدعاهن إليه وأراد أن يضربهن بالدرَّة (العصا أو السوط)، فحال الإمام علي دونهن قائلاً: يا أمير المؤمنين، إن الرسول قال: أكرموا عزيز قوم ذلّ وغنيَّ قوم أفقر. إن بنات الملوك لا يُبعن ولكن قوِّموهن. فقومهن وأعطى أثمانهن، وقسمهن بين الحسين بن علي ومحمد بن أبي بكر وعبد اللّه بن عمر. فولدن ثلاثة من مشاهير العرب هم علي بن الحسين المعروف بزين العابدين، والقاسم بن محمد، وسالم بن عبد اللّه[٦٤].

وقد ارتفعت أعداد الجواري بشكل كبير جداً بلغ مئات الألوف، خصوصاً بعد أن توجهت الفتوحات الإسلامية نحو شمال أفريقيا والأندلس، حيث بلغت غنائم موسى بن نصير، الذي فتح المغرب عام ٩١هـ.، ثلاثمئة ألف رأس من السبايا بعث خُمسهن إلى الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك. وعندما جاء موسى بن نصير إلى دمشق جلب معه ثلاثين ألف عذراء من الأُسر القوطية النبيلة. كما أرسل عبيدة بن عبد الرحمن القيسي والي أفريقيا إلى هشام بن عبد الملك عام ١١٤هـ.، هدايا كثيرة كان منها عشرون ألف عبد وأَمة، منهم سبعمئة من صفايا الجواري المتميزات، ومثل ذلك من الخصيان وغير ذلك[٦٥]. وسرعان ما امتلأت دُور الخلفاء والأمراء والولاة وقواد الجيش والتجار بالسراري والإماء والقيان.

وقد وصف الكاتب المصري المعروف أحمد أمين قصرَ الخُلد الذي كان يعيش فيه هارون الرشيد في بغداد، بأنه كان يموج بالفتيان والفتيات الكبار والصغار. هذه جارية فارسية وتلك يونانية، وهذه حبشية وأخرى بربرية. ويُقال إن جواري الرشيد بلغن نحو ألفي جارية من مختلف الأجناس والألوان، ولكل منهن ميزة وصفة في الأدب والموسيقى والطرب[٦٦].

---

(٦٤) حريتاني، المصدر السابق، ص ٣٢.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٦٦) أمين، أحمد، **هارون الرشيد**، **كتاب الهلال**، رقم ٣، ص ٨٥.

كما تحولت دور النخاسة إلى تجارة تدر على أصحابها أرباحاً خيالية. وقد ترتَّبَ على ذلك انتشار منازل للجواري والقيان وأسواق وأندية وملاهٍ، ما اضطر الدولة إلى مراقبة الرقيق وتجارته ووضعت قيّماً مهمته الإشراف على أسواق النخاسة ودُور الجواري والقيان ومتابعة شؤونها. كما بلغت هذه التجارة من الوفرة والانتشار مبلغاً كبيراً بحيث لم تخلُ مدينة من المدن الكبرى من سوق النخاسة التي تتاجر بأجناس وألوان وأنواع من الرقيق، وقد امتلأت دور النخاسة في أحد شوارع بغداد حتى أطلقوا عليه اسم «شارع الرقيق». وكانت سوق النخاسة سوقاً مربّعة فيها طُرق متشعبة، وفيها الخمر والعزف والحوانيت للرقيق[٦٧]. وكان من حق المشتري أن يجرد الجارية من بعض ملابسها وأن يتأكد من عدم وجود عيب جسدي فيها[٦٨].

وكثر تعليم الجواري الغناءَ وأصبح لهن بيوت مُعَدَّة للسماع في الأحياء المختلفة من بغداد، ولم يتحرَّج منها حتى العلماء والأدباء والقضاة والأعيان والصوفية[٦٩].

وقد حصلت بعض الجواري والقيان على مكانة عالية في مجالس الأنس والطرب التي يرتادها الأمراء والأعيان والأدباء والشعراء بفضل مفاتنهن الجسدية ومواهبهن الفنية ومؤهلاتهن المتعددة.

كما كثر عدد الرقيق فامتلأت القصور به، وكان له أثر كبير في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وكثر نسل الجواري واختلطت الدماء في ما بينها حتى كان الخلفاء أنفسهم من نسل الجواري، وبخاصة في العصر العباسي. ولم تمضِ إلاّ فترة قصيرة حتى أصبح بعض الخلفاء طوع أيديهن ورهن أمرهن واستأثرن بالقلوب والعواطف والجيوب، ودخلن قصور الخلفاء والوزراء والقواد والأمراء وكبار التجار، وأثّرن في الحياة الاجتماعية العامة والخاصة، واشتغل بعضهن بالسياسة والمشاركة في تصريف أمور الدولة وحبك الدسائس والمؤمرات. وفي كتاب **الأغاني**، لأبي الفرج الأصفهاني، أمثلة عديدة على المكانة التي تربع عليها بعض الجواري والقيان في المجتمع العباسي. وقد اشتهر منهن عنان شاعرة الظرف والمجون،

(٦٧) حريتاني، المصدر السابق، ص ١٠٥.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٦٩) أمين، أحمد، **ظهر الإسلام**، ج١، القاهرة ١٩٤٥، ص ١٢٤-١٢٥.

وعريب المأمونية وكانت مغنية حاذقة متقنة لضرب العود ومعرفة فنون النغم. كما كانت شاعرة رقيقة، ولكنها خليعة وماجنة لعوب بالخلفاء والأمراء والقواد من صخب وعهر وأنوثة متعطشة لقهر الرجال بأسلحة أنوثتها الماجنة(٧٠).

وكان الرقيق نوعين، أبيض وأسود، ويشمل الجنسين. أما الأبيض فهو من الترك والصقالبة والأرمن واليونان، وكانوا يجلبونه من أسواق سمرقند، أما الرقيق الأسوف فكانوا يجلبونه من الحبشة والسودان وما جاورهما.

وكان الرقيق الأبيض أغلى ثمناً وأكثر قابلية على تعلم الغناء والموسيقى. كما تغلغل الرقيق في الحياة الاجتماعية والسياسية فدخلوا الجيش وأصبحوا قواداً فيه.

ومن الرجال الأرقاء من يقوم بالصناعة والتجارة لسادتهم، كما كثر الخصيان في ذلك العصر، وبخاصة في عهد الأمين. وقالو إنه كلف بهم «وصيرهم لخلوته في ليله ونهاره وقوام طعامه وشرابه وأمره ونهيه». وكثر استخدام الخصيان في بيوت الخلفاء والأغنياء حرصاً على النساء، وبلغ بعضهم منزلة عالية في القيادة الحربية وفي الإشراف على القصور والحظوة عند الأمراء(٧١).

ومن أشهر الجواري اللواتي وجهن الخلفاء من داخل قصور الحريم هي صبح، جارية الخليفة الحكم، أحد خلفاء الدولة الأموية من الأندلس. وكانت صبح أجنبية ومسيحية، وهو ما وقف أمام إشباع طموحها في السلطة السياسية. وكان الأمير الذي افتتن بجمالها أسماها صبحاً، وأصبحت زوجة الحكم الخليفة التاسع في الأندلس، والذي أطلق عليها ملكة قرطبة.

ويعتبر ابن حزم أن الحَكَم كان ذا قيادة حسنة، وأنه تشبع بالعلوم، وأحدُ أولئك الذين أتاحوا للإسلام في الأندلس أن يصبح صورة ثقافية وعلمية باهرة.

كانت صبح مجرد سبيّة وقعت في أيدي المسلمين في إحدى الحملات الحربية، وكانت تمتلك ثقافة جيدة ومعرفة بما كان يجري في الامبراطورية. وربما كان اهتمام الحَكَم بالعلوم والآداب والكتب، أحد الأسباب التي تركته يهمل إدارة

---

(٧٠) الأصفهاني، أبو الفرج، **الأغاني**، ج٢١، ص ٥٤ وما بعدها.
(٧١) أمين، أحمد، **ظهر الإسلام**، ج١، ص ١٣٠-١٣١.

الشؤون السياسية إلى زوجته صبح، التي كانت له مساعدة لا مثيل لها.

وعندما توفي الحَكَم استلم السلطة ابنه هشام، وكان طفلاً له من العمر عشر سنوات، فأصبحت أمه وصية عليه، فسيطرت على الحكم وأصبحت سلطتها أقوى مع ابنها الصغير هشام.

وكان الخليفة الحَكَم قد عيَّن ابن عامر وزيراً وتمتع بنفوذ كبير في القصر، فاتخذت منه أمينَ سرّ لها، وأخذت مكاناً في قلبه، وربما كان ذلك قبل وفاة الخليفة، ثم عينته حاجباً، أي رئيس الوزراء، وبذلك مهدت له الطريق للوصول إلى السلطة، حتى أصبح عملياً الوحيد الذي يسيّر أمور الدولة.

وقد استمرت العلاقة بين صبح وابن عامر أكثر من ثلاثين سنة حتى انقلبت إلى نزاع. ولكن نجم ابن عامر استمر في السطوع مما أدى إلى نهاية صبح، ليس لأنها كانت غبية أو غير ذكية في السياسة، وإنما هي لعبة السياسة مثل أية مبارزة سياسية[(٧٢)].

كما برزت الخيزران، وهي أول جارية احتالت للوصول إلى دور سياسي ومارست السلطة خلال حكم ثلاثة من الخلفاء العباسيين. وسوف نتكلم عن دورها وسلطتها، وكذلك عن الملكات والسلطانات اللواتي حكمن في الإسلام، في الخاتمة من الكتاب.

الحجاب والسفور

تُعتبر مشكلة الحجاب من أعقد المشاكل الاجتماعية التي تثير الخلاف والجدل في العالم العربي ـ الإسلامي، التي ساهمت في عرقلة تطوّر العلاقة السليمة بين الرجل والمرأة وأفرزت ممارسات من شأنها فرض نطاق من العزلة بينهما، وبالتالي تحجيم دور المرأة في الحياة الاجتماعية العامة. والحال، وضع الإسلام مبادئ وشرَّع قوانين عيَّن فيها حقوق كل من المرأة والرجل وحدد واجبات كل منهما،

---

(٧٢) المرنيسي، فاطمة، **السلطانات المنسيات**، (ترجمة عبد الهادي عباس وجميل معلّى عن الفرنسية)، دار الحصاد، دمشق ١٩٩٨، ص ٨٥.

واعترف بإنسانية المرأة ومساواتها مع الرجل في الخَلق والإيمان والمسؤولية، مثلما أكد على أهميتها ودورها في المجتمع. غير أن كثيراً من الأفراد لم يطبق المبادئ التي جاء بها الإسلام وأقرّها الشرع، بل أكثر من ذلك فقد أهمل البعض حقوق المرأة وزاد في واجباتها، وأساء البعض الآخر فهم هذه المبادئ وفسرها بما يلائم آراءه ومصالحه.

ففي الجزيرة العربية قبل الإسلام، لم يكن هناك حجاب أو سفور، حيث كان الرجال يتعممون والنساء يتخمرون، والخمار ليس الحجاب، بل هو زي تشترك فيه نساء الشرق القديم[٧٣].

أما في الإسلام، فكانت النساء، في عهد النبي والخلفاء الراشدين، سافرات الوجه والكفين، على طريقة نساء الأرياف في العالم العربي. وقد ظلت المرأة على ذلك زمناً غير قصير حتى الفتح الإسلامي[٧٤]، حيث غرقت البلاد بأعداد كبيرة من الرقيق وبخاصة الجواري، الذين تحولوا إلى تجارة مربحة تدر ثروات طائلة، والتي هي في الحقيقة نتيجة حتمية من نتائج الفتوحات الإسلامية، التي حصل بموجبها المسلمون على غنائم كبيرة ومتنوعة، من بينها آلاف الرقيق من العبيد والجواري، الذين استخدموهم في مجالات عديدة غيّرت كثيراً من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، وبخاصة العلاقة مع النساء وخصوصاً الحرائر منهن. وقد ترتب على انتشار الرقيق والجواري والغلمان أن حدث فصل تام بين الحرة وغيرها للحفاظ على حصانتها ومنزلتها الاجتماعية، لأن الجارية (الأَمَة) لا تُعَدُّ محصَّنة من قبل سيدها فلا يقع عليها طلاق ولا يطبَّق عليها حدّ الزنى. وقد جاء في الحديث الشريف «ليس على أَمَة حدٌّ حتى تحصن»[٧٥]. ولذلك، كان على المرأة الحرة أن تميّز نفسها عن الجارية. كما منع الفقهاء على الجواري لبس الحجاب، بمعنى أن يتحجبن كالحرائر.

---

(٧٣) العلوي، المصدر السابق، ص ٥٧.

(٧٤) الوردي، علي، «حوارات في الطبيعة البشرية»، **الشرق الأوسط**، (إعداد سعد البزاز)، الحلقة الثانية، ٢٦ أيار/مايو ١٩٩٦.

(٧٥) حريتاني، المصدر السابق، ص ٧١.

ومن المعروف أن الدين الإسلامي ينهى عن التبرج، ولكنه لا ينهى عن السفور. وكانت النساء العربيات في عهد النبي وعهد الخلفاء الراشدين يسفرن عن وجوههن وأكفهن من غير زينة، حتى ظهر الحجاب للأسباب التي ذكرناها وغيرها. ويعتقد علي الوردي أن هذا السبب غير كاف وأنه سبب ضاهري، أما السبب الحقيقي المخفي فهو التقاليد والعادات والفوارق الطبقية، التي أخذت تنمو وتتوسع بسبب توزيع الغنائم على المقاتلين بعد الفتوحات الإسلامية الواسعة.

والواقع، أن التبرج الذي ينهى عنه الإسلام نوعان، الأول هو ألاّ يظهر من جسد المرأة أي جزء باستثناء الوجه واليدين، والثاني هو ألاّ تتزين المرأة عند ظهورها أمام الناس. كما يتفق أغلب الفقهاء على أن «سورة الأحزاب»، «الآية ٥٩»، التي تنص: ﴿يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين﴾، نزلت بعد حوادث تعرضت فيها النساء الحرائر لمضايقات الشباب في المدن، الذين يلاحقون الإماء. وسبب اختلافهن في الزي عرَّض الحرائر للتحرش. وعندما اشتكت الحرائر إلى أهليهن جاءت الآية تأمرهن بالحجاب حتى يتميزن عن الإماء[٧٦]. وقد اختلف المفسرون في معنى الجلباب. فقد فسّره البعض بالخمار، وآخرون بالثوب الذي يستر البدن، أو الخمار الذي ينزل ليغطي جيوب الصدر، أو الثوب الذي يغطي جميع أجزاء البدن، ما عدا الوجه واليدين[٧٧].

كما منع الشرع الإسلامي على الجواري أن يلبسن الحجاب، بمعنى أن يتحجبن كالحرائر. ورُوي عن أنس بن مالك أنه قال «مرت بعمر بن الخطاب جارية مقنَّعة فعلاها بالدرّة (العصا) وقال: يالكاع أتتشبهين بالحرائر. أَلقي القناع»[٧٨].

ويبدو أن الحجاب قد انتشر منذ العهد الأموي، ولكنه كان محصوراً بالحرائر من الطبقة العليا. وبمرور الزمن، قلدت الطبقات الأخرى الطبقة العليا. ومن

---

(٧٦) العلوي، المصدر السابق، ص ٥٨.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٧٨) حريتاني، المصدر السابق، ص ٧١.

الملاحَظ أنه كلما كثرت الجواري أصبح الحجاب رمزاً للمرأة الحرة، في جميع الطبقات[٧٩]. أما حجاب الوجه، الذي انتشر في العصر العباسي وما زال منتشراً في بلدان أسلامية كثيرة، فقد كان يخص الحرائر. أما قبل ذلك، فلا توجد معلومات كافية ودقيقة حول غطاء الرأس، لأن النساء كن سافرات الوجه حتى في الطواف حول الكعبة، مع أن بعض الفقهاء رأوا أن نساء المدينة كن يحجبن وجوههن بعد نزول «سورة الأحزاب»، «الآية ٥٩». وقد استثنت «الآية ٦٠» من «سورة النور»، النساء الكبيرات في السن وأجازت خروجهن حاسرات الرؤوس. أما «الآية ٣١» من السُّورة نفسها فتنص على ﴿وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلاَّ ما ظهر منها، وليضربن بخمرهن على جيوبهن﴾. وهذه الآية تعني أن على المؤمنات أن يسترن صدورهن، لأن الجيب قديماً هو الزيق الذي يكشف عن الصدر، وأن يسدلن الخمار الذي يغطي شعر الرأس ليغطي الصدر. وتستثني الآية ما يسمح بإظهاره من زينتهن، ومنها الحلي، إذ لو كان الهدف هو إسدال الخمار على الوجه لجاءت الآية: ليضربن بخمرهن على وجوههن.

مما مرَّ ذكره أعلاه، يلاحظ المرء أن الإسلام كان قد رفع من مكانة المرأة الاجتماعية، إلاَّ أن وضعها كان قد تراجع على ما كان عليه في العقود الأولى من الإسلام، بعد أن تحولت الخلافة إلى ملك عضوض منذ بداية الدولة الأموية، ثم استفحل خلال الدولة العباسية، التي مثلت «عصر الحريم» وامتهان المرأة وكرامتها من جهة، وتراجعت خلالها مكانتها عما كانت عليه في صدر الإسلام، حيث كانت أوفر حظاً وكانت لها خيارات أكثر. وقد يعود الاختلاف في ذلك إلى الاختلاف في تفسير بعض الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة التي تتحدث عن النساء، وكذلك إلى التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي جعلت المجتمع الإسلامي أكثر انغلاقاً وتخلُّفاً، وهو ما ترافق مع ترسيخ السلطة السياسية للاستبدادية والنزعة الأبوية (البطريركية) واستحداث عادات وتقاليد أخذت تتوسع وتتضخم على حساب النص الديني المقدس. ولذلك، أصبح حال المرأة اليوم أمراً يدعو إلى التساؤل والنقد

---

(٧٩) الوردي، «حوارات في الطبيعة البشرية»، المصدر السابق.

والرثاء، خصوصاً بعد أن أجحف «المجتمع الأبوي» في حق المرأة وحولها إلى مجرد «وعاء للنَّسَب»، أو قصر دورها على المطبخ وتربية الأطفال من دون تربية نفسها وتعليمها، وجعل منها كياناً سالباً قنوعاً ومعزولاً عن المجتمع. وأكثر من ذلك، فقد استعبدها الرجل وجعل منها «دمية جميلة» تغوص في سبات عميق، لا تؤمن إلاَّ بالخرافات وبالأساطير.

والحقيقة، هناك عدد من النساء اللواتي أُجبرن على ارتداء الحجاب بحيث لا يظهر منهن حتى الوجه خوفاً من الأهل أو الزوج، وأحياناً من المجتمع، أي من جماعات «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، بل أكثر خوفاً من معتقدهن الديني. ولكنَّ هناك عدداً من النساء وجدن أن الحجاب يعطي للمرأة حشمة في اللباس ونوعاً من الأمان والوقار.

والحال، أن ارتداء الحجاب ينبغي أن يكون عن قناعة وإيمان، ولذلك يجب احترام قرار المحجَّبة وكذلك حجابها، لأنه مسألة شخصية ترتبط بالرأي والعقيدة.

والواقع، أن المشكلة الحقيقية ليست في الحجاب، بقدر ما هي في حقوق المرأة المهضومة في المجتمعات العربية والإسلامية أكثر مما هي في هضم حقوق المرأة في الحجاب. وعلى سبيل المثال، فقد هُضمت حقوق المرأة الأفغانية من قبل الرجل ومن «طالبان» باسم الإسلام. وعموماً، فإن الحجاب، أي النقاب المعروف منذ أقدم الأزمنة في الشرق[٨٠] ـ وليس حجاب الأفغانيات ـ لا يمنع المرأة من المشاركة في العمل والنشاط الاجتماعي والاقتصادي، فالنساء العربيات والمسلمات، وبصورة خاصة الريفيات، يعملن مع الرجل في الحقل من الصباح حتى المساء وهن يرتدين الحجاب التقليدي. وكذلك العاملات في المعامل والمصانع وغيرها، اللواتي يتحدرن من أصول ريفية، هن محجبات الرؤوس أيضاً، ومحتشمات في اللباس.

---

(٨٠) كانت النساء الأعرابيات في البادية يلبسن البرقع، كما يذكر ذلك الجوهري وابن منظور والأزهري، ولكنه لم يكن لباساً عاماً في الجزيرة العربية. وكان اسمه «الوصوصة». والوصوصة والبرقع كانا لباس الناس ثم أُحدث النقاب في ما بعد. انظر: فهمي، منصور، المصدر السابق، ص ٧٢.

المشكلة إذاً، ليست في حجاب الرأس التقليدي، بقدر ما هي في التبرج والتغنج والابتذال في اللباس. وارتداء الحجاب لا يمثل بالضرورة «تخلفاً ورجعية»، كما أن عدم ارتداء الحجاب لا يمثّل بالضرورة الحداثة والموضة والتقليد، لأن ارتداء الحجاب لا يمنع من المباشرة في التعليم والعمل والمشاركة في النشاط الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

الفصل السادس

النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب

الجنس عند العرب

مقدمة

تكتسي إشكالية الجنس عند العرب أهمية خاصة، لأن الجنس موضوع مقدس يرتبط بالعِرض والشرف، وكل مقدس فيه مباحات ومحرمات. والمحرمات فيه عديدة ترتبط بالدرجة الأولى بالمرأة، ولذلك، دُعيت المرأة عند العرب الحرمة، أي امرأة لرجل واحد، ومحرَّمة على الآخرين، لكونها جسداً تابعاً، ومنها جاءت كلمة الحريم أيضاً، التي تعني الجنس المؤنث الآخر. وفي هذه الكلمة إشعار بضعفها واستضعافها[١].

ولارتباط الجنس بالمقدس، واجهت الكتابة والحديث عنه وعن المرأة منعاً وتحريماً ومصادَرة على طول التاريخ. وما زالت المرأة حتى اليوم تحت أسر العادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية والثقافية والدينية، التي تتجسَّد فعلياً في السرية والخوف والحذر الشديد من الاعتراف بالجنس والحديث عنه. ومع أن طبيعة الجنس بيولوجية وأنه ـ أي الجنس ـ غريزة ووسيلة للتكاثر البشري، فهو في الوقت ذاته، ظاهرة اجتماعية وثقافية، مثلما هو متعة حيوية ورباط اجتماعي وعامل محدِّد للشخصية الإنسانية.

وإذا كان للجنس مثل هذه الأهمية، فلماذا يتمُّ إقصاؤه من حقل المعرفة والكتابة

---

(١) العلوي، المصدر السابق، ص ١١٩.

ووضعه ضمن القائمة السرية والمحرَّمة، ويقابَل بإجراءات عقابية عُرفية ووضعية، ويكون الحديث المكشوف عنه وحوله خاضعاً لطقوس خاصة وظروف معيّنة[٢]؟

إن مصادرة الجنس ليست وليدة الحاضر الراهن بل تعود في جذورها إلى الحضارات الذكورية القديمة، وإلى النزعة الأبوية ـ البطريركية التي شكّلت نظاماً أخلاقياً أضفى الشرعية على سلطة الذكر بعد أن تمكن من ضبط حركية جسد المرأة وتقنيين فعلها الجنسي، وبالتالي تحديد حركتها ومصادرة حريتها. وهكذا، نشأت منظومة من القِيم والأعراف الاجتماعية والأخلاقية التي تعكس المباحات والمحرمات في المؤسسة الذكورية[٣].

إن عدم المساواة بين الجنسين حمّل المرأة وزر الخطيئة الأزلية في أغلب مجتمعات العالم، وبخاصة العالم المسيحي الذي أرجعها إلى دونية المرأة بيولوجياً، في حين أنه لا يوجد اعتقاد مماثل في الإسلام، بل على العكس من ذلك تماماً، يعتبر الإسلام أن المرأة مساوية للرجل في الخَلق والإيمان وفي الحقوق والواجبات، غير أن هذه المساواة لا تجد لها مكاناً في التطبيق العملي.

ومثلما قلنا في موضوع المرأة في الإسلام، فإن الإسلام كان حركة دينية واجتماعية مست جميع نواحي الحياة، ومنها المرأة. غير أن الصراع والاختلاف حول تفسير القرآن، ومن بعده الحديث النبوي الشريف، وتأويلهما وفق مصالح الذكر، وعبر المراحل العديدة، لاقت، وما تزال، مقاومات عديدة، وخاصة حول وضع المرأة ومكانتها وحقوقها وواجباتها التي حددها الإسلام لها. ومن الطبيعي أن نفهم أهمية التغيّر الاجتماعي وآثاره على المجتمع من جهة، وقوة المقاومة والرفض من جهة أخرى، خصوصاً إذا ما حاولنا فهم المحيط الاجتماعي والبيئة الجغرافية التي نشأ فيها الإسلام، وهو محيط مكة والمدينة وما يحيط بهما من صحارٍ ووهاد وقبائل وعشائر يغزو بعضها بعضاً وتسيطر عليها معايير وقِيم وأعراف اجتماعية

---

(٢) الفقيهي، عبد الواحد، «الجنس بين التحريم والكتابة»، **دراسات عربية**، عدد ٤، بيروت ١٩٨٨، ص ٣-٤.

(٣) حجازي، مصطفى، **التخلف الاجتماعي: سايكولوجية الإنسان المقهور**، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٤، ص ١٢٥-١٢٦.

وعصبيات قبلية ترتبط بالبيئة الصحراوية وبأسلوب الإنتاج الرعوي القائم على التنقل من مكان إلى آخر وراء العشب والمطر.

ولكن، هناك نقطة أخرى يجب توضيحها وأخذها بعين الاعتبار، وهي أن هناك فرقاً شاسعاً بين الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية. فالدِّين هو تلك المنظومة التشريعية التي ترسم المُثُل والقِيم والمعايير والأخلاق وتضع القواعد والقوانين التي يسير عليها المجتمع، أما الحضارة فهي النشاط البشري المتنوع والمختلف بتنوع واختلاف طبقات الناس ومعارفهم ومستوياتهم الفكرية والثقافية. وإذا حدث خلل واختلاف وخلاف وممارسات سلبية متناقضة مع المنظومة التشريعية في الإسلام، فمردها إلى تلك الفئات الاجتماعية المختلفة من الناس، التي لا تلتزم بأصول الشريعة، ولا بأحكام الإسلام نفسه. ومن هنا، فإن مناقشة قضية الجنس، كموضوع حسّاس، والكتابة حوله، لا يمكن أن تكونا موضوع إثارة وسخط إلاّ إذا كان الجنس، نفسه، مبتذَلاً ورخيصاً. وما نريده هنا هو قراءة جادة ورصينة للتراث الجنسي عند العرب لتفكيك عناصره وتحليله تحليلاً سوسيولوجياً[٤].

مفهوم الفحولة عند العرب

يرى ابن قيم الجوزية أن العرب يُكثرون عموماً الكلام والكتابة والجدل عن الجنس والحياة الجنسية، ويضعون للفحولة أهمية كبيرة، ويستندون في ذلك إلى مصادر دينية وأخلاقية وعرفية تتعارض مع فكرة الفحش المجاني. وغالباً ما يتحدث المرء عن الفعل المباح والقوة الذكرية باعتبارهما هبة طبيعية وميزة لا تعوَّض. ولكن، عندما يكون الحديث عن الأنثى فهم يتكلمون عن تقديس الأمومة والحب الطاهر والعفة والكرامة وقدسية العلاقات الجنسية من جهة، وعن مكر الأنثى وإغرائها باعتبارها شيطاناً أو أفعى لعوباً، وعن طُرق غوايتها للرجال وإيقاعهم بشباكها المحكَمة. ويستندون في ذلك إلى قصة يوسف مع زليخا التي وردت في القرآن الكريم، والتي حاولت إيقاعه بشباكها. ولولا تدخل جبرائيل لما

(٤) عبد اللّه، صلاح الدين، «نظرة في التراث الجنسي عند العرب»، **وجهات نظر**، العدد ٢١، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٠، ص ٧٠.

كان قد تخلى عن إغواء رغبته الجنسية الجامحة.

ويتكلم بعض الأدباء عن فحولة سليمان وأنه كان يطوف على تسعين امرأة في الليلة الواحدة، وأن يستعيد، لدى كل منهن، رغبة متجددة وحرارة تدفعه إليهن[٥].

وقد ادّعى بعض جامعي الأحاديث «أن الرسول كان يجامع في ليلة واحدة إحدى عشرة امرأة ثم يغتسل»، وهذا خطأ في فهم حديث الطواف على نسائه. فالطواف غير الاتصال الجنسي الذي يذهبون إليه[٦].

ومن الهوس الجنسي ما زعمه ابن حجر العسقلاني في **فتح الباري**، مستدلاً بأحاديث وروايات ملفَّقة، عن أن الرسول الكريم قد أُعطي في الجماع وفي الشهوة الجنسية قوة أربعة آلاف رجل. ويروي ابن سعد في **الطبقات** وغيرها، أن جبرائيل نزل على الرسول بقِدر فيها طعام فأكل منه فأُعطي هذه المقدرة على الجماع. ويشير ابن حجر إلى أن قوة الأربعة آلاف رجل التي أُعطيها، ليست في الجماع فقط، بل فيه وفي الأكل والشرب والشهوة[٧].

إن مثل هذه الأساطير والأحاديث والمبالَغة فيها وفي وصف القوة الجنسية، إنما تُعبِّر عن اهتمامهم بالجنس وانشغالهم به، لفراغ عقولهم وقلّة وعيهم وعدم اهتمامهم بمسائل الإنسان ومشاكله في الحياة من جهة، مثلما تُعبِّر عن تبرير هيمنة الذكر من جهة ثانية.

وبخصوص تعدُّد الزوجات في الإسلام، فهناك تفسيرات عديدة ومختلفة، ولكنَّ المثير للانتباه هو تبرير هذا التعدد حتى مع انعدام العدل بينهن الذي فرضه الإسلام، حيث يقول ابن قيم الجوزية «أما أن يكون اللَّه قد قصر عدد الزوجات على، أربع، وحلَّل امتلاك عدد غير محدود من الإماء، فذلك علامة على رحمته الكاملة، وعلى كمال الشرع المطابق للحكمة وعلى الشفقة والمصلحة. ذلك أن الزواج مطلوب للجماع وإرواء الرغبة. ولكن هناك بين الناس أولئك الذين تسيطر

---

(٥) لبيب، الطاهر، **سوسيولوجيا الغزل العربي: الشعر العذري نموذجاً**، (ترجمة مصطفى المسناوي)، بيروت ١٩٨٨، ص ١١١.

(٦) القصيمي، عبد اللَّه، **هذه هي الأغلال**، منشورات الجمل، كولونيا ٢٠٠٠، ص ١٣٠.

(٧) **كتاب الغسل في فتح الباري شرح صحيح البخاري**، عن القصيمي، المصدر السابق، ص ١٣٠.

عليهم الشهوة فلا تكفيهم امرأة واحدة. ولذلك، فإن اللّه سمح لهم بأن يتزوجوا بثانية، ثم بثالثة، ثم برابعة. وهذا العدد يقابل عدد الطباع وأركان الإنسان (أطرافه) كما يقابل عدد الفصول». أما المرأة فإن «حرارة» شهوتها أبعد من أن تضارع شهوة الرجل، ودليل ذلك أنها «تبرد» بمجرد ارتواء شريكها، ولا تسعى إلى معادلة (العملية) مع شخص آخر». ويعلق لبيب على عدم قبول هذا الرأي. فالقدماء لم يكونوا يعرفون بعدُ أن الذروة الجنسية عند المرأة إنما تحصل، في أغلب الأحيان، بعد الرجل. وهذا يعني أنهم يولون أهمية قليلة لمتعة المرأة بوجه عام، وأنهم يحتقرون المرأة التي يصدر عنها ردّ فعل جنسي أثناء العملية الجنسية[٨].

إن تقديس القوة الجنسية (الذكورية) لا تظهر عند ابن قيم الجوزية فحسب، بل في آراء أخرى كثيرة تستند إلى الحديث والسُّنة، وتحاول تبريرها لصالح الرجل دوماً. ويشيرون إلى أن النبي محمد تزوج بعدة زوجات. وقد خلفت هذه الآراء صورة فحولية نموذجية بسبب حبه للنساء. وبذلك، تصبح العملية الجنسية «وسيلة تأكيد المرء لذاته من حيث هو ذكر» من جهة، وإبراز بعض جوانب الحياة الجنسية المستلهَمة من الدِّين مباشرة من جهة أخرى. كما أن النويري في **نهاية الأَرَب في فنون الأدب** يمتدح هذه الرؤية بقوله «أما النكاح فهو مما يكثر التمدّح بكثرته وذلك أنه دليل الكمال وصحة الذكورية، ولم يزل التفاخر بكثرته عادة معروفة، والتمادح به سيرة ماضية وسُنة مأثورة»[٩].

وهناك روايات وأحاديث كثيرة تمتدح النكاح وتدعمه، ومنها «لا عزوبية في الإسلام»، و«الزواج نصف الدين»، و«تناسلوا وتكاثروا حتى أباهي بكم الأمم»، وغيرها التي ترتبط بواجب ديني مقدس، وهو ما يضفي عليها ليس طابعاً دينياً فحسب، بل اجتماعياً، وفي الوقت ذاته، بمثابة دعوة وتشجيع على الزواج.

ويصف المسعودي قصة زواج إسماعيل، حيث تروي الأساطير العربية القديمة أن مكة كانت مهداً أولياً للسلالة العربية، وأن إسماعيل بن إبراهيم هو الجد الأول لهذه السلالة. وكان النبي إبراهيم قد زار إسماعيل بعد مرور سنة على زواجه.

(٨) لبيب، المصدر السابق، ص ١١١.

(٩) المصدر نفسه، ص ١١٢.

وعندما وصل باب منزله خرجت عليه امرأة فسألها: من أنتِ؟ فقالت: إنني امرأة إسماعيل. ثم سألها أين إسماعيل؟ فقالت له ذهب إلى الصيد. فقال إبراهيم: إنني ضائع وجائع هل لك أن تطعميني؟ فأجابت زوجة إسماعيل: «هذه بلد صحراوية، وليس عندي ما أطعمك».

لم يكن إبراهيم جائعاً، بل أراد بذلك أن يمتحن زوجة ابنه إسماعيل. وقبل أن يغادر المكان قال لزوجة ابنه: إنني ذاهب، ولكن أخبري زوجك عند رجوعه بزيارتي، وصفي له ملامح شخصي وقولي له: «إنني أطلب منه أن يغيّر عتبة باب بيته».

فهم إسماعيل مغزى نصيحة والده إبراهيم وطلّق امرأته وتزوج بامرأة ثانية (ابنة المدحذج).

بعد زمن قصير رجع إبراهيم الأب إلى منزل ابنه فرأى امرأة جميلة. فسألها من أنتِ، فأجابت: أنا امرأة إسماعيل. فقال أين إسماعيل؟ أجابت: ذهب إلى الصيد.

وأراد إبراهيم أن يمتحنها كما فعل مع الزوجة الأولى فطلب منها أن تطعمه. جلبت امرأة إسماعيل الحليب واللحم والتمور، واعتذرت عن عدم وجود الخبز. أكل إبراهيم وبارك الطعام المقدَّم له، متمنياً وفرة الأصناف الثلاثة في المنطقة. وعند انتهائه، دعته زوجة ابنه إسماعيل إلى أن يغسل لحيته ورأسه المليء بالغبار.

غادر إبراهيم مسروراً، وقال لزوجة ابنه: «صفي لزوجك ملامح شخصي، وقولي له بالنيابة عني، إن عتبة باب البيت صالحة وجميلة».

فهم إسماعيل كلمات أبيه وعاش حياة سعيدة مع زوجته التي أنجبت كثيراً من الأطفال فأداموا ذريته».

وبرغم قِدَم هذه الأسطورة، إلا أنها تمثِّل جوهر عنصرين متقابلين ومتعارضين في آن، فمن ناحية تمثِّل سلطة رب العائلة على زوجة الابن، ومن ناحية أخرى فإن دور المرأة الاجتماعي ما زال موجوداً، برغم السلطة الأبوية، وحتى في غياب زوجها، إذ كانت تستقبل الضيوف وتتكلم معهم وتقدِّم لهم ما يحتاجون إليه، حسب تقاليد الضيافة العربية[١٠].

(١٠) فهمي، منصور، المصدر السابق، ص ١٠-١٢.

صورة المرأة في ذهن الرجل

تتحدث معظم الأساطير القديمة عن أن للآلهة وأنصاف الآلهة والأسلاف المقدسين طاقة جنسية هائلة، ويمتدحون هذه الطاقة ويتباهون بها باعتبارها قبساً نورانياً أسمى مستمَّداً من القوة الإلهية الكبرى. وهذه هي حالة آدم والنبي سليمان ومعظم الأنبياء. ولهذا، نلاحظ أن الأحاديث النبوية تضفي على الأنبياء، كما رأينا، هذه القوة الجنسية الهائلة، في حين نجد أن معظم الأساطير والأحاديث الدينية العربية والإسلامية تذم المرأة وتنكر عليها المتعة الجنسية، وتوجه إليها تهمة الخطيئة الأزلية.

إن صورة المرأة في ذهن الرجل ماكرة وغادرة وجاهلة جهلاً طبيعياً، وهي إنسان غير كامل، لا عقل لها، أو منقوصة العقل ولا أمانة لها ولا فضيلة. وكل صفاتها وخصائصها يمكن اختصارها بأنها معين لا ينضب من الشهوة الجنسية الطاغية. أما صورة الرجل في ذهنه، فهو مخلوق حصنه اللّه بالتفنن، وهو لا يلتمس عند المرأة سوى الشهوة البهيمية. ولذا، نراه ينتقل من واحدة إلى أخرى وراء شهواته أينما انتقلت وحلّت[١١].

ومع أن النص القرآني الكريم لا يتحدث عن صفات الذكر والأنثى، لأنه يساوي بينهما في الخَلق والحقوق، ولم يذكر «الخطيئة الأزلية»، بل أشار إليها ضمناً ونسب عمل الخير والشر إلى الإنسان ذكراً وأنثى، إلاَّ أن الأساطير والأحاديث والروايات العربية والإسلامية اعتبرت خطيئة حواء أصلية وأزلية، لأنها خُلقت من ضلع أعوج ومن ميسرة الإنسان، واتهمتها بالتحالف مع الشيطان، وأن هذا التحالف هو بمثابة نتيجة لتكوينها الناقص. ولهذا، فهي شرّ بعينه، ولكنها شرٌّ لا بدَّ منه.

إن هذه الإدانة الموجَّهة إلى حواء تظهر في كثير من الأساطير، حيث يورد الطبري أن طائر العنقاء استنكر فعلة حواء، فخلده الرب. وبهذا، أصبحت حواء جسراً للعبور الذي عبر عليه الشيطان إلى آدم، فحين دعاها آدم إلى حاجته رفضت إلاَّ أن يأكل من الشجرة الملعونة، وذلك بناءً على إغراء الشيطان. كما يورد

---

(١١) القصيمي، المصدر السابق، ص ١٠٨-١٠٩.

الثعالبي، في **عرائس المجالس**، أن حواء سقت آدم خمراً، حتى إذا سكر تقوده إلى الشجرة المحرمة فيأكل منها. وبعد أن يأكل آدم من «شجرة الخلد» يخرج على أوامر ربه، فيهرب راكضاً إلى الجنة، إلاّ أن صوت الرب كان له بالمرصاد مخاطباً إياه: لِـمَ أكلتها؟ قال: يا رب أطعمتني حواء(١٢).

لقد أصبحت حواء مصدراً للشر المطلق لأنها عصت أوامر الرب فمُسخت، ومن شأن هذا المسخ أن يؤسس الاختلاف الأزلي بين الذكر والأنثى، لأن خطيئة آدم عابرة وعَرَضية ويمكن أن تمحى بذبح عظيم. ومع أن آدم خرج من الجنة، لكن اللّه تاب عليه، وكان خروجه من الجنة حكمة، وهي «عمارة الدنيا». أما خطيئة حواء فهي أصلية وأزلية، وخطيئتها تشكّل بنية وجودها، فقد خُلقت من ضلع أعوج ومن الجانب الأيسر لآدم أولاً، وأغوت آدم وقادته إلى الشجرة الملعونة فأكل منها ثانياً، وتحالفت مع الشيطان فأوقعت آدم في شراكها وأغوته على أن يأكل من الشجرة ثالثاً. وبهذا، فهي شريرة بطبعها، لأنها صنو الشيطان(١٣).

وبالرغم من الموقف الذي يساوي فيه الإسلام بين الرجل والمرأة أمام إغراءات الشيطان، فإن المواقف والممارسات، وكذلك الأساطير والأحاديث والروايات، التي تتصل بالمرأة، بقيت تتغذى من طبيعة المجتمع الأبوي وتركيبته الفكرية والاجتماعية. ولهذا أصبحت المرأة، وحدها، مصدراً للخطيئة والشر، لأنها تجمع في شخصيتها بين المقدَّس والمدنَّس، كما في المجتمعات القديمة التي يجري التمييز فيها بين الدم المقدَّس، وهو دم القرابين التي كانت تقدَّم إلى الآلهة، وبين الدم المدنَّس المراق خارج الطقوس الدينية القربانية، ومثل حالة الدم في الدورة الشهرية عند المرأة، الذي يظهر في الأساطير العربية على أنه لعنة أبدية أصابت المرأة، وهو الشاهد الأزلي الوحيد على الجريمة الأولى التي قامت بها حواء حين أغوت آدم وأوقعته في شباكها.

وفي نقده للأيديولوجيات الذكورية، يرى فوكو في كتابه **استعمال الذات** أن الأيديولوجيا تستقي مرجعيتها من أفكار عامة وتعمل على تعزيز نفسها من خلال

---

(١٢) الربيعو، المصدر السابق، ص ١٠٦، ١٠٩.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٠٥-١٠٦.

مؤسسات ذكورية تشغل فيها المرأة دور التابع والمقود أو المنقاد. فالفعل الجنسي يصبح حقلاً لممارسة التفوّق؛ التفوّق الذي يضمنه الجماع من حيث هو فعل وسيطرة وولوج.

ومع أن الفارق بين الرجل والمرأة ليس بيولوجياً، بل هو أيديولوجي وثقافي وتاريخي، كما يقول الربيعو، فإن الأسطورة تبقى شاهداً أدبياً وفنياً وأيديولوجياً منحازاً لثقافة ذكورية(١٤).

الجنس واللغة

يختلف التعبير عن الجنس من مجتمع إلى آخر، ومن زمن إلى آخر، فمنهم من يُعبّر عنه بحركات الجسم، ومنهم من يُعبّر عنه بالرموز والإشارات. أما العرب فيعبّرون عنه بالكلمة، حيث يرتبط الجنس في الأخلاق الإسلامية باللسان ارتباطاً وثيقاً. وللجاحظ قول في ذلك «من حفظ لسانه وفرجه أَمِن شرَّ الزمان». كما أن الصيام في الواقع ليس الامتناع عن الأكل والشرب والمضاجعة فحسب، بل أيضاً الحض على صون اللسان(١٥).

والسلوك الجنسي من وجهة نظر نفسية ـ لغوية، طوّر القدرة المجازية للغة العربية إلى حد بعيد، بحيث أصبحت الصورة المجازية بمثابة تعويض أكثر مما هي مجرد عمل لغوي يبعث على الاعتقاد أن الكلمات المنتقاة تمتلك تأثير حافز جنسي أو موضوع جنسي.

وتفيض البلاغة العربية بالمصطلحات والمفاهيم المستعارة في مجال الجنس للإشارة إلى أجناس أسلوبية أخرى. فبعض العرب يطلقون على «التضاد» لفظ «المطابقة»، لأن الجنسين المتعارضين قابلان، في الوقت ذاته، للاقتراب من بعضهما البعض. كما أن هناك ما يسمى في النحو، المزاوجة، التي تعني الربط معنوياً بين كلمتين أو فعلين أو صفتين أو اسمين، بحيث يشكّلان معاً وحدة معجمية جديدة. وهدف هذه العملية إغناء أو «إخصاب» معنى الكلمة الأولى.

---

(١٤) فوكو، ميشيل، **استعمال اللذّات**، نقلاً عن ربيعو، المصدر السابق، ص ١٤٥.

(١٥) لبيب، المصدر السابق، ص ١٢.

ومن اللافت للانتباه، أن **ألفية ابن مالك** لا تخصص باباً للجنس المذكر لأن «أصل الاسم هو أن يكون مذكراً، والتأنيث فرع من التذكير (مثل حواء التي تشكّلت من أحد أضلاع آدم). ولكون التذكير هو الأصل، استغنى الاسم عن علامة تدل على التذكير. ولكون التأنيث فرعاً من التذكير افتقر إلى علامة تدل عليه، وهي التاء والألف المقصورة أو الممدودة»(١٦).

ومن الملاحَظ أن النحو العربي يميل إلى إبراز تفوق الذكر انطلاقاً من «ألـ» التعريف. ففي قوله تعالى ﴿يهب لمن يشاء إناثاً ويهب لمن يشاء الذكور﴾. قدَّم تعالى الإناث ولكنه نكّر، وأخّر الذكور ولكنه عرّف. وقد علّق أبو حيان التوحيدي على ذلك قائلاً «التعريف بالتأخير أشرف من النكرة بالتقديم». وإن دلَّ هذا على شيء فإنما يدل على «أن اللغة تنقل إلى الإنسان نسقاً جاهزاً من القيم». ويمكننا أن نستنتج من كل ذلك، أمرين أساسيين هما، أولاً الفصل الجذري بين الجنسين، وثانياً غلبة صفات الذكورة على الأنوثة، بالإضافة إلى مجموعة من القِيم التي يتمايز فيها الذكر عن الأنثى، حيث يبدو الرجل أقدر من المرأة في كثير من الأوصاف والصفات كالاتصال باللَّه والكون والمطر والناس، وفي حركة التعبير عنها بالقوة والشجاعة والميل إلى الفعل، وكذلك في اللغة حيث يدلُّ الذكر على السيف، وكذلك عضو الذكورة. في حين تجري الإشارة إلى الحرب بكلمة «فتنة»، التي تحمل معنى الإغراء الجنسي أو الدعوة إلى الحب(١٧).

يقول عبد الحميد الكاتب «خير الكلام ما كان لفظه فحلاً ومعناه بكراً». وقد حلَّل الغذامي هذه المقولة بقوله إن عبد الحميد الكاتب يعلن بهذا قسمة ثقافية ليست متساوية، يأخذ فيها الرجل أخطر ما في اللغة وهو اللفظ، باعتباره التجسيد العملي للغة والأساس الذي ينبني عليه الوجود الكتابي والخطابي. فاللفظ فحل (ذكر) وما يتبقى للمرأة هو المعنى، الذي يخضع ويوجَّه من اللفظ، ولذلك ليس للمعنى من وجود أو قيمة إلاَّ تحت مظلة اللفظ»(١٨).

---

(١٦) **ألفية ابن مالك**، **شرح ابن عقيل**، منقول عن لبيب، المصدر السابق، ص ١٤.

(١٧) لبيب، المصدر السابق، ص ٦٣.

(١٨) الغذّامي، عبد اللَّه محمد، **المرأة واللغة**، بيروت، الدار البيضاء، ١٩٩٧، ص ٧.

إن هذه القسمة أفضت إلى قسمة ثانية حيث أخذ الرجل الكتابة واحتكرها لنفسه وترك للمرأة الحكي. وهو ما أدى إلى إحكام السيطرة على الفكر اللغوي والثقافي، وعلى التاريخ من خلال الكتابة. ولهذا أصبح الرجل صانع التاريخ واللغة والثقافة، بينما تظهر المرأة في كل ثقافات العالم مجرد معنى من معاني اللغة، وليست فاعلاً لغوياً قائماً بذاته، لأن المعنى بحاجة إلى اللفظ دائماً، كما أن جميع ثقافات العالم تمادت في تهميش المرأة ومصادرة حقوقها، حتى في اللغة، وأعلنت أن «الرجل عقل والمرأة جسد»، من سقراط وأرسطو حتى نيتشه والعقاد[١٩].

وفي اللغة اشتُقَّت كلمة المرأة من جذر «مرا»، ويعني الطَّعم ودلالته الاعتبارية هي صلة المرأة بالطعام. أما كلمة النساء فقد اشتُقُّت من جذر «نسا» ويعني ترك العمل، ودلالتها صلة المرأة بالسلبية والبطالة، كما اشتقت منها «النساء ـ المناكح»، ويعني جذر «نكح» باضَعَ، وهو ما يربط المرأة بالجنس. ومنها النساء ـ الحريم، وجذرها «حرم» ومعناه حرمة ملاسمته، ومنه جاءت كلمة حرمة، ودلالتها صلة المرأة بالمحرَّم لأنها جسد تابع للرجل كما بيّنا ذلك أعلاه[٢٠].

وبحسب ابن منظور في **لسان العرب**، فإن فعل نكح يتعلق بالنشاط الإيجابي والفعّال للرجل وبالممارسة التقبّلية والسلبية للمرأة إزاء ذلك النشاط[٢١].

وإذا تتبعنا التاريخ الذي كتبه الفحل، نجده رجلاً ومن إنشاء الرجل، لأن غياب المرأة التام عن التاريخ هو بسبب غيابها عن كتابة الثقافة. وكما يقول ابن جني «فإن تذكير المؤنث واسع جداً لأنه رُدّ إلى الأصل» وهو المذكر، وهو ما يؤكد على عدم الاعتراف بحق المرأة من جهة، وعلى استلاب مستمر لها من جهة أخرى[٢٢].

وتعكس **ألف ليلة وليلة**، كنص أدبي رائع، الازدهار الفكري والفني في العصر العباسي في أوج ازدهاره وتقدمه الحضاري، مثلما تعكس الحرية والانفتاح في التعبير عن الذات، وجواً مشبَعاً بعبق الإثارة الجنسية. وهو ما كان يتنافى مع الرؤية المنمطة

---

(١٩) الغذّامي، المصدر السابق، ص ٧.
(٢٠) الفقيهي، المصدر السابق، ص ٦؛ العلوي، المصدر السابق، ص ١٤٠.
(٢١) الفقيهي، المصدر السابق، ص ٦.
(٢٢) الغذّامي، المصدر السابق، ص ١٦.

الضيقة التي سادت في ذلك العصر.

كما طرحت **ألف ليلة وليلة** في أسلوبها الفني الرائع، الصراعات والتناقضات الطبقية والاختلافات الاجتماعية، وكذلك ما أفرزته المنظومات الاجتماعية المتنوعة من قِيم وتقاليد وعادات، تعرفنا إلى حياة العرب وغير العرب من المسلمين، من داخل خيام البوادي والقوافل التجارية إلى بلاط الخلفاء والملوك والولاة ومقصورات الحريم ومجتمع الجواري والقيان والغلمان وغيرهم، بحيث استطاعت النفاذ إلى داخل الذات الإنسانية بأسلوب أدبي وفني شيق وحكمة فلسفية.

وكنص أنثوي، تُعبّر **ألف ليلة وليلة** عن نظرة المرأة إلى نفسها وجنسها، وكذلك نظرتها إلى الرجل الذي قمع حريتها وصادر حقوقها، وفي الوقت ذاته نظرة الرجل إليها. وهي بهذا، تعكس بالتحديد المنطق السائد في ثقافة الرجل والمرأة معاً، في المرحلة التي يطلق عليها الغذّامي «مرحلة الحكي»، التي تظهر فيها شهرزاد مختلفة تماماً عن باقي جنسها المستسلمات لخطر الموت والإبادة على يد الرجل شهريار، والتي اختارت بطواعية مجابهة الموت وأشهرت سلاحاً نافذاً هو سلاح المعرفة والفكر والحيلة والذكاء، وكذلك أسلوب اللغة ـ القص ـ لاستهواء شهريار[٢٣].

وتظهر أهمية المعرفة واللغة في الدور الثقافي والاجتماعي التي قامت به شهرزاد بثقة وجدارة عاليتين في مواجهة الوحش الكاسر والانتصار عليه، وهي الكائن الضعيف والناقص والقاصر، الذي تتهمه الثقافة والمجتمع بالغدر والخيانة والشر، التي هي صفات الأنثى التي أسبغها عليها الرجل. هذا الكائن الناقص الضعيف ينتصر في الأخير على فحولة الرجل وتحوله من وحش كاسر إلى أب لثلاثة أولاد. كما تحولت الجارية إلى أُم، وأخذت وظيفتها كأنثى وحولتها من مجرد جسد للاستمتاع والمؤانسة إلى دور المرأة ـ الزوجة ـ الأم، ثم إلى سيدة تملك أن تقول وتفعل[٢٤].

ومع أن دور شهرزاد أسطوري، إلاّ أنه عميق الدلالة من الناحية الاجتماعية،

(٢٣) الغذّامي، المصدر السابق، ص ٦٩ وما بعدها

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٧٧ وما بعدها.

حيث أصبحت لها شخصية لها قيمة وأهمية. وقد اكتسبت هذه الشخصية المهمة بعد أن أصبحت أماً، وأخذت تحظى بنوع خاص من الاهتمام والهيبة والمكانة، يضفي عليها نوعاً من التقديس الذي يعطي للمرأة نوعاً من السلطة داخل العائلة وفي المجتمع، لا يمكن أن تحظى به إلاّ عن طريق الأمومة[٢٥].

والحقيقة والواقع أن المرأة لا تكتمل إلاّ بالأمومة، وهي تُكسبها سلطة تمكّنها من فرض نفسها والتخلص من كل حصار ومراقبة.

إن **ألف ليلة وليلة**، كما يقول الغذامي، «أبرز مرافعة نسائية من أجل المرأة وصورتها أمام ثقافة الرجل»[٢٦].

والواقع، أن اللغة التي نصوغ من خلالها ثقافتنا وهويتنا هي التي تحدد موقفنا من أنفسنا ومن الآخر، ومن الوجود بشكل عام ومسبق، وهي لا تخضع لنوايا خطابنا بقدر ما يخضع خطابنا لها. وحين نتتبع دلالاتها الاشتقاقية المتعلقة بالمرأة، نجد أنها تحدد بشكل مسبق شخصية المرأة ومكانتها ودورها في المجتمع. وقد مارست الثقافة واللغة، وما زالت، إرهاباً منظماً ضد المرأة، وذلك بحرمانها من حقوق التعبير عن ذاتها باللغة أيضاً، واستلاب ذاتها كذلك، لأنها لا تستطيع استعمال ضمير «الأنا»، فالمرأة ليست «أنا»، أي «ليست ذاتاً وإنما هي ضمير غائب فقط»[٢٧].

ويستشهد الغذامي بعدد من الأعمال القصصية وغيرها، التي كتبتها قاصات عربيات أمثال مي زيادة ونوال السعداوي وغادة السمان وسميرة المانع وسحر خليفة وغيرهن. وقد وجد أن ضمير المذكر يسيطر في كل حالة تجريد. ومثال على ذلك غادة السمان التي تكتب كلمة الأنوثة بضمير الذكورة فتقول: «ما أروع وما أسوأ أن تكون امرأة» (**عيناك قدري**، بيروت ١٩٧٧، ص ١٢)، بدل أن تقول «أن تكوني»، أو حين تقول نوال السعداوي «إن القلق لا يحدث للإنسان إلاّ إذا أصبح واعياً

---

(٢٥) بلعربي، عائشة، **الجسد الأنثوي**، الدار البيضاء ١٩٩٠، ص ١٣.
(٢٦) الغذامي، المصدر السابق، ص ٨٣.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٤.

بوجوده. . .» (**الأنثى هي الأصل**، بيروت ١٩٧٤، ص ٢٠١). وجاء هذا القول وسط كلام عن قلق المرأة المثقفة ومشاكلها. وكأن المرأة لا تحسن الكلام عن ذاتها إلاَّ إذا فكرت في هذه الذات بوصفها ذكراً[٢٨].

الاحتفاء بالجسد

لا تعني المرأة، بالنسبة إلى العربي، شيئاً آخر سوى أنها جسد فحسب، ونظرته إليها هي نظرة حسية، وهي قبل كل شيء مديح لجسدها واحتفال بعناصر فتنتها ومعاني المتعة التي تمثّلها، مثلما تظهر في القصيدة الجاهلية مجازاً أو صورة بلاغية أو مجرد استعارة. فالشاعر لا يصف امرأة محددة واضحة السمات والخصائص، بل يعدد قيماً جمالية ثابتة ومجرَّدة ترتبط أحياناً بما كان يقدّسه الرجل من مظاهر طبيعية كالشمس والنخلة والناقة والفرس. وربما هي بقايا ابتهالات كان العربي القديم يزجيها إلى آلهة الحب الجاهلية، وقد ترسبت هذه الابتهالات حتى صارت تقليداً وتراثاً[٢٩].

وترتبط النظرة إلى جسد المرأة بمقارنتها بالمظاهر الطبيعية، سواء المتحركة منها مثل الحيوانات، الطيور، الريح والنبات، أو الساكنة مثل الجبال والأرض ورمال الصحراء.

لقد كان العرب بدواً رحلاً يعاشرون الناقة والفرس ويعايشونهما معايشة كاملة، ونظروا إلى المرأة من المنظور ذاته الذي كانوا يرونها به. وكلما كانت المرأة قريبة الشبه بالناقة السمينة (الكنّاز) أي كثيرة اللحم الصُلبة، غدت حبيبة إلى نفوسهم، وكلما كانت قريبة الشبه من الفرس (الستهاء) العظيمة العجيزة والأوراك، كانت الأثيرة لديهم. ولذلك، أطلقوا على فعل تماسهم بالمرأة أسماء تنطلق من الأرضية ذاتها، وأصبحت صفات المرأة، حتى أصبح التمييز بينها وبين ناقته أو فرسه صعباً وعسيراً. وإذ تصف الشعوب المتقدمة حضارياً المرأة بأرق الألفاظ وأحلى الأوصاف

---

(٢٨) الغذّامي، المصدر السابق، ص ١٨-٢٠.

(٢٩) العزي، محمد، «الاحتفال بالجسد في التراث الجاهلي»، **فكر وفن**، عدد ٤٣، ميونيخ ١٩٨٦، ص ٢٨.

وتسميها بأعذب الأسماء، يسمي العرب النساء بأسماء ممجوجة منفرة وخشنة، مثل خشونة الصحراء المقفرة التي عاشوا فيها، والتي تركت بصماتها على لغتهم. حتى إن الصور الشعرية التي رسموها في قصائدهم لا تُعبر في الحقيقة أو تخبر عن الواقع[٣٠]. ولذلك، لم ينكر طه حسين الجاهلية، بقدر ما أنكر أن يمثلها هذا الشعر الذي يسمونه الشعر الجاهلي[٣١].

وكان من هوس العربي ومبالغته في جمال معشوقته، أمران هما: ثقل العجز وامتلاء الساق وكبر الثديين وارتفاعهما[٣٢]. ومن الطبيعي أن يرث هذا النزوعَ العربيُّ المعاصر أيضاً، لأنه كامن فيه حتى الآن. ومن الطبيعي أيضاً أن تترك البيئة الجغرافية بصماتها على اللغة وعلى خصائصها وتطورها، وهو ما يفسر لنا الاختلاف الظاهر بين لسان سكان المناطق الشمالية والجنوبية والصحراوية والساحلية. ومن المعروف أن للحضارة تأثيراً كبيراً على طرائق التفكير والسلوك والكلام. وقد بيَّن العلامة ابن خلدون تأثر العرب بالبداوة قائلاً «إن العرب أكثر بداوة من سائر الأمم وأبعد مجالاً في القفْر... وإنهم بطبيعة التوحش الذي فيهم أهل انتهاب وعبث ينتهبون ما قدروا عليه من غير مبالغة ولا ركوب مخاطر، ويفرون إلى منتجعهم بالقفر...»[٣٣].

فإذا كان العرب أهل بداوة وقفر، فمن الطبيعي أن يتأثروا بحياة الصحراء ولغتها، فتكون لغة فقيرة في ألفاظ الحضارة والترف والنعيم، وغنية في ألفاظ البيئة التي رسمتها لهم الصحراء المقفرة بجفافها وقساوتها وخشونتها وخيلها وجمالها. ولهذا، وجدنا أن اللغة تأثرت كثيراً بقساوة البيئة وخشونتها في جميع الأمور، وفي مقدمتها المرأة، التي أطلق عليها العربي أسماء وأوصافاً لا تقل جفافاً وخشونة عن بيئة الصحراء، وتصبح تعبيراتها تحمل الصفات ذاتها، كأسماء المواشي والإبل والناقة والفرس وأوصافها وصفاتها الجسمية والمعنوية. وعلى سبيل المثال، أسقطت

---

(٣٠) عبد الكريم، خليل، **العرب والمرأة: حفرية في الإسطير المخيم**، دار الانتشار العربي، بيروت ١٩٨٨، ص ٨ وما بعدها.

(٣١) حسين، طه، **من الشعر الجاهلي**، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٢٦، ص ١٥.

(٣٢) عبد الكريم، المصدر السابق، ص ١٩٧.

(٣٣) ابن خلدون، المصدر السابق، ص ١٥١.

أسماء الفرسة وصفاتها على المرأة. فقد وصف العرب العيون بالكحلاء والحوماء والنحلاء والجحظاء، وهي أوصاف عيون الفرس، وكذلك الأعناق، فهي تلعاء وسطعاء وقصباء. كما أخذوا عنها الصفات الجسدية والعيوب الخلقية وغيرها.

ومن هنا، نلاحظ أن نظرة العربي إلى المرأة هي نظرة حسيّة خشنة، فهي: الخِدر أي المخدّرة، المخبّأة، المصونة، المستورة أو المستترة وكلها عورة، حتى صوتها، وهي عوان (أسيرة) عند زوجها، وعليها الطاعة الشاملة، وخير ألاّ يراها رجل ولا ترى رجلاً. وإن خرجت من دارها فلا تُظهر سوى عينيها، وأن تكون تَفِلَة، أي غير معطَّرة، لأن الطِّيب الذي يفوح منها أو من أردانها يُحرك رغبة الرجال. وعليها أن تكون بهيجة، أي تسرُّ زوجها كلما رآها وتفرحه وتبهج نفسه فتسعده. وإذا طلبت مفارقة زوجها، ورضي بذلك بعلها، فعليها أن ترد إليه من مهر وتوابعه. وهي بذلك اختلعَت، وبداهة تبرئه من حقوقها كافة. ويشبَّه الخلع بحذاء الأسير وهو ما يؤكد أن الزوجة «أسيرة» زوجها ومأسورته[٣٤].

وقد لاحظ العطية أن المرأة في الشعر الجاهلي لا تعني شيئاً آخر غير نفسها هي بالذات، وهذا ما نراه في الشعر الجاهلي حيث يفتتح الشاعر قصيدته بالتشبيب بالمرأة، غير أن هذا التشبيب مجرد تهميش لها وليس اعترافاً بها. وقد امتلأ الشعر العربي، منذ الجاهلية وحتى اليوم، بتقريض ومديح مذهلين لجسدها ومتعها الحسيّة، بحيث تغدو المرأة صورة «بلاغية أو استعارة ولوحة تجريدية، فلا تكاد تعرف ملامح المرأة التي يتغنى بها الشاعر»[٣٥].

إن إشكالية الجنس كعامل محدِّد للشخصية وكمسبِّب للنمو والتكاثر باعتباره ظاهرةً بيولوجية، تثير كثيراً من التساؤلات وفي مقدمتها الحذر من الاعتراف بالجنس، وتغليفها بإطار من الخوف والتشويه. فهل إقصاء الجنس من حقول المعرفة والكتابة والتحليل يعود إلى الذات أم الموضوع، أم إلى وسائل الضبط الاجتماعية العُرفية والقانونية التي تفرضها السلطة السياسية والأبوية التقليدية؟

---

(٣٤) عبد الكريم، المصدر السابق، ص ١٩٧، ٢٣١.
(٣٥) العطية، المصدر السابق، ص ١٣٤.

إن هذه التساؤلات المعرفية تشكّل، في الحقيقة والواقع، الاعتراف بأهمية الموضوع وحضوره وانعكاساته على المستويين النظري والعملي. فالخطاب الأبوي ـ البطريركي يرتبط ويخضع، وما يزال، لمقاييس التحليل والتحريم في تقييد العلاقات الجنسية والجنسانية وتقنينها، بحيث أصبحت جزءاً من المخزون اللاشعوري (بالمعنى الفرويدي) الذي حملته البشرية عبر تاريخها الطويل: تاريخ سلطة الرجل وهيبته، وقهر المرأة وقمعها. وكلما كان هذا الخطاب حكراً على الرجل، كما مرَّ أعلاه، كلما كانت سلطتاه الاجتماعية والجنسية متشددتين، تنعكسان في الموقف والسلوك من المرأة وعدم الاعتراف بحقوقها، كما في قوانين الزواج والإرث والأحوال الشخصية، وكذلك في سلطة المشرِّع والفقيه وحتى سلطة الذات التي وجدت في جسد الأنثى مادةً خصبة للضغط عليها وتطويعها وتطبيعها.

إن الضغط والقمع والتطويع، بحسب علم النفس الاجتماعي، التي تُكبَت في اللاشعور، من الممكن أن تتفجّر بلغة الخطيئة والعقاب، وقد تؤدي إلى عواقب وخيمة ومزيداً من الكبت والحرمان. وقد تُفرَّغ في أحيان أخرى بأشكال مختلفة تصل أحياناً إلى أمراض نفسية وعصابية خطيرة أو إلى عنف وجنوح، «لأن قمع الطاقة الجنسية وكبتها لا يمكن التسامي بها، وما يلازمها دوماً هو عنف تفجيرها»[٣٦].

صورة المرأة في رأي المفكرين والفلاسفة العرب والمسلمين

قدم لنا الفكر العربي ـ الإسلامي آراء ومواقف متعددة ومختلفة من المرأة ودورها في المجتمع، وكذلك العلاقة بينها وبين الرجل. فبالإضافة إلى ما جاء به القرآن الكريم من مساواة المرأة بالرجل من حيث الحقوق والواجبات ووضْعها في الإطار الزمني الذي عاشت فيه، نظر فلاسفة ومفكرون وأدباء إلى المرأة من منظار متعدد الأبعاد ومختلف الرؤى والمواقف، وجاءت أغلب تفسيراتهم وتأويلاتهم للنص القرآني والحديث النبوي منسجمة مع الثقافة السائدة التي صنعها الرجل، وتعمَّدوا طمس حقوق المرأة وتهميشها، منطلقين من الثقافة الأبوية التي تؤكد على

(٣٦) الفقيهي، المصدر السابق، ص ٥.

سيادة الذكور على الإناث. ولذلك، نجد أنه ليس هناك تفسير واحد لكل شخصية إنسانية وردت في النص القرآني أو الحديث الشريف. كما أن الفقهاء اختلفوا أيضاً في دلالاتها الاجتماعية حسب الزمان والمكان، ولذلك جاءت تلك التفسيرات مشروطة بحسب مستوى التطور الاجتماعي والفكري والسياسي، وكذلك بحسب مستوى تطور دور المرأة الاجتماعي والانفتاح الحضاري وتطوّر الوعي الاجتماعي بخصوص العلاقة بين الجنسين، والاعتراف بحقوق المرأة ومساواتها مع الرجل.

وإذا كان عدم المساواة بين الرجل والمرأة يعود إلى الاعتقاد السائد في أغلب مجتمعات العالم بوجود أسباب بيولوجية ودينية وأيديولوجية تحول دون هذه المساواة، فإن مثل هذا الاعتقاد غير موجود في الإسلام، الذي أقر المساواة بين الجنسين على مستوى الخَلق والإيمان والكرامة الإنسانية. وإذ لم يكن إقرار المساواة مطلقاً في الإسلام، إلاّ أن سيرة وأفكار اثنين من المؤسسين الأوائل في الإسلام، هما أبو ذر الغفاري وسلمان الفارسي، دعت إلى العدالة والمساواة في الأموال واحترام المرأة ورفض الضرائرية (تعدد الزوجات) والاكتفاء بزوجة واحدة مع عدم التسرّي[٣٧].

غير أن تأثير هذين الصحابيين على المسلمين التابعين، في الممارسة العملية، كان ضعيفاً، حتى إن ابن المقفع (توفي عام ٧٥٩هـ)، الذي يُعتبر من أفضل الكُتّاب والمفكرين في القرن الثامن للهجرة، وأكثر من غيره في رحابة فكره وعقليته المتفتحة، لم يعطِ للمرأة حقوقها ولم يعترف بأهميتها في المجتمع كزوجة وأم، حيث يقول «وطّن نفسك على أن لا سبيل لك قطيعة أخيك وإن ظهر لك ما تكره، فإنه ليس كالمرأة التي تطلّقها». ويبدو لنا أن عدم احترام المرأة ما هو إلاّ انعكاس للفترة التي عاش فيها ابن المقفع، وهي فترة امتازت بامتهان المرأة الذي سيطر على المجتمع وسادت ممارسته في زمن الجواري والإماء والقيان والحريم، والذي دفع ابن المقفع إلى أن يقول «لا شيء أكثر بلاءً للدِّين، للجسد، للخير، للذكاء، لا شيء يدمر العقل أكثر إلاّ حب النساء». كما اعتبر أن الرجل الذي ينغمس في ترف حب

(٣٧) العلوي، المصدر السابق، ص ٨٠.

النساء هو رجل ضعيف الذهن لا أكثر ولا أقل، وشبّهه بالرجل الجشع النهم الذي لا يفكر إلاّ بلذائذ المائدة[٣٨].

ويختلف ابن حزم (٩٩٤-١٠٦٣م) عن ابن المقفع في موقفه من النساء. فالمؤرخ والشاعر والفيلسوف الأندلسي، الذي عاش في قرطبة وصار وزيراً للمستظهر، اعتزل السياسة وانصرف إلى التأليف واشتهر في كتابه **طوق الحمامة** وهو أشهر كُتب «الحب الأفلاطوني» عند العرب. ومما قاله في الحب: «الحب أعزك اللّه أوله هزل وآخره جِد، وليس بمنكَر في الديانة ولا محظور في الشريعة، إذ القلوب بيد اللّه». كما فسّر الحب تفسيراً صوفياً ولكنه مختلف عن التفسير الصوفي للغزالي، الذي يعتبره البعض عدوَّ المرأة. كما فسّر ابن حزم الحب ومعناه قائلاً «والذي أذهب إليه، إنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع»[٣٩]. ومن الواضح أن ابن حزم كان قد تأثر بنظرية أفلاطون في «جنون الوحدة» وأسطورة الخنثى التي مرّ ذكرها في موضوع موقف الفلاسفة الإغريق من المرأة.

وفي الوقت الذي يعتبر أبو حامد الغزالي الحب نوعاً من العار والحيوانية، فإن ابن حزم يجد فيه قيمة عالية ويقول «ولولا أن الدنيا دارُ ممَرٍّ ومحنة وكَدَر، والجنة دار جزاء وأمان من المكاره، لقلنا إن وصل المحبوب هو الصفاء الذي لا كَدَر فيه». ويشهد شعره الرقيق في المرأة، وبخاصة حول العلاقة العاطفية بينها وبين الرجل، بأن المرأة كائن ضعيف أمام إغراءات الحب. ولكنه يرى أيضاً، أن الرجال والنساء يخضعون بالتساوي أمام الحب والعلاقات الجنسية[٤٠]. ودافع عن المرأة ضد الافتراءات التي وُجِّهت إليها للنيل من كرامتها وإبقائها في العزلة. ولذلك، كان أقل من غيره من مفكري الأندلس وغيرهم تزمتاً ضدها.

ويُعتبَر أبو حامد الغزالي (المتوفى عام ١١١١م)، هذا الصوفيُّ المتنسِّك، الذي ابتعد عن الدنيا وملذاتها، عدوَّ المرأة والحب، لأن له رأياً خاصاً يختلف تماماً عن

(٣٨) فهمي، المصدر السابق، ص ١٣٢.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٣٥.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٥.

آراء باقي الكُتّاب والفلاسفة حيالها. فنظرته إليها لا تختلف عن نظرة كثير من المتزمتين الذين لا يعترفون بأية حقوق للمرأة ويمنعونها من العمل وكسب القُوت. كما يرى ضرورة القضاء على الزواج لأسباب اقتصادية وصوفية تنسكية. فالمرأة، بوضعها الاجتماعي، لا تستطيع كسب قُوتها، لأن هذا من واجب الزوج كلياً. ويبرّر الغزالي ذلك بأن الحياة صعبة، والزواج يكلف مبالغ باهظة، ولذلك وجد أنه من الأحسن والأفضل ألاّ يتحمل الرجل مسؤولية هذا العبء الكبير. كما اعتقد أن همَّ العائلة من الممكن أن يصبح مُنهِكاً للقلب، مثلما يُلهي المرء عن ذكر اللّه وخدمته وعبادته، ليس بسبب العائلة فحسب، بل كل متاع الدنيا بمن فيه الأطفال، لأن العائلة مهلكة وذات نحس وشؤم. كما ذهب إلى أبعد من ذلك حين حرَّم على نفسه دخول عالم الحب، ما عدا الحب الصوفي، ليعلن أن الحمقى وحدهم قادرون على الحب، وأن «الهوى أو الشهوة، قد تأخذ شكل الحب. وهذا الهوى ما هو إلاّ حاجة جنسية، وأن الرجل يجهل ذلك، فالحب شكل متفاقم بشهية حيوانية حيث يصبح العاشق فريسة عاطفته الجنسية التي هي أشنع وأكثر بغضاً من كل العواطف، وإن العاشق يحتاج إلى شخص واحد ليشبع رغباته، بينما تعرف الحيوانات أن تشبع رغبتها على الأقل في أي مكان وفي أول مناسبة تعرض لها». ويستمر الغزالي في نقمته على الحب والمحبين فيقول إن الحب «هوس أحمق». ويوجه نصائحه مثل وعّاظ السلاطين لتعديل سلوك المرأة وحَجْرها في بيتها وغَلْق الأبواب عليها، ثم يوجه أوامر أبوية تعسفية لكي «تغلق المرأة على نفسها وأن لا تترك منزلها وعليها أن لا تظهر كثيراً على سطح منزلها وأن لا يراها الآخرون. وينبغي أن لا تمارس الثرثرة مع الجيران وأن لا تزورهم إلاّ في الوقت المناسب، وأن تسهر على راحة زوجها حاضراً أو غائباً وأن تبحث عن متعته وسعادته في كل ما تفعل، فلا تخونه بشخصه أو بأملاكه وأن لا تخرج من المنزل إلاّ بإذن الزوج. وفي الخارج عليها أن تتصرف بشكل غير منظور، أي أن تأخذ الشوارع غير المطروقة وتتجنب الطُرق المزدحمة وأن تنتبه أن لا تعرفها الحارة»[(٤١)].

---

(٤١) الغزالي، أبو حامد، **إحياء العلوم**، ج٢، ص ٢١ وما بعدها.

ويظهر لنا من آراء الغزالي وموقفه من المرأة، أن نظرة الرجل إليها كانت قد تغيّرت كثيراً من القرن الخامس الهجري، وأن موقفه منها وتعصبه ضدها، إنما يعكسان حقيقة أنه فيلسوف عصر الانحطاط.

والحديث عن الغزالي يجرنا إلى الكلام عن موقف المتصوفة في الإسلام في المرأة، الذين انشغلوا في العشق الإلهي بدل العشق الإنساني، وظهر في كثير من قصائدهم الوجدانية وأناشيدهم الصوفية التي تدور كلها حول كلمة الحب، لأن التصوف لا يعرف إلاّ الحب والعشق الإلهيين، فهما الأول والآخر في حياة هؤلاء المتصوفة. وأغلب الظن، كما يقول زكي مبارك، أن المتصوفة ابتدأوا حياتهم بالحب الحسي ثم ارتفعوا إلى الحب الروحي والانتقال من حب الجمال إلى التصوف المعقول، ولا سيما حالة الحرمان من المحبوب والشوق إليه. والحرمان هو أحد آثار التنسُّك والتعفُّف اللذين يقودان أصحابهما إلى الضعف والنحول، فلا ترى فيهما غير الأنين والحنين.

وكان صدر الدين الشيرازي، وهو من كبار فلاسفة المتصوفة، قال: «إن عشق الغلمان وصور الحِسَان قنطرة إلى عشق الإله»، مما دفع رجال الدين إلى النقمة عليه. وهو يقصد الارتقاء بصورة الجمال من المحسوس إلى المعقول على الطريقة الأفلاطونية. ويشير زكي مبارك إلى أن تمرُّس الصوفية بالحب في مطلع الشباب هو السر في ما يظهر عليهم من معاني الظُّرف. وقد قيل إن أحد تلامذة ابن جابر الإشبيلي، وهو من المعروفين بالزهد والصلاح، قال لغلام جميل الصورة: باللّه أعْطِني قبلة تمسك ريقي. فشكاه الغلام إلى الشيخ وقال له: سيدي قال لي كذا... فقال له الشيخ، أأعطيته ما طلب؟ فقال لا، فقال الشيخ، فما هذه الثقالة؟ ما كفاك أنك حرمته حتى تشتكي منه أيضاً.

وفي أشعار المتصوفة الكثير مما يُعبِّر عن نقلهم المعاني من الحسّيات إلى الذوقيات، وفي هذا يقول ابن عربي:

إذا تجليتَ في أنثى أهيمُ بها ولو تجليتَ لي في أقبح الصُّوَرِ

كما يقول في وصف العزة الإلهية: رخيمة الدلال، معشوقة الإدلال، رائعة الجمال، فائقة الحلال، غضة ناظرة، نكتة نادرة، وضّاحة الجبين، معتدلة العِرْنين،

حسنة القدّ، أسيلة الخد، روضة مطلولة، نجلاء العينين، مائسة العطفين، مريضة الأجفان، عنبرية النشر، عذبة الكلام[٤٢].

وكان ابن عربي يعشق الجمال المطلَق الذي يتجلى في الوجود. واشتهر بقصيدة «الخمرة» التي قصد بها المعرفة الإلهية، ونشر بها فلسفته في وحدة الوجود ولذلك سمي «سلطان العاشقين».

ومهما اختلفت فِرَق التصوف، إلاّ أنها تلتقي في النهاية عند نقطة واحدة هي محاولة الاتصال باللّه، إلاّ أن هذه النقطة تختلف طريقة وتصوراً وأبعاداً، حسب الزمان الصوفي ومكانه ومذهبه وأخلاقه، لدرجة يصعب علينا معها تعريف التصوف تعريفاً واحداً ومحدَّداً.

وقد بلغ التصوف لدى ابن الفارض (القاهرة ١١٨١-١٢٣٥م) قمة الشعر الصوفي في الزهد والتعفف. وعاش طوال عمره متنسكاً في «وادي المستضعَفين» في المقطم. ثم ترك القاهرة ليعيش في الحجاز. وقد اشتهر في ديوانه **نظم السلوك** وفي «ميميته» في الخمرة، أي المعرفة الإلهية ومطلعها:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يُخلَق الكرم

وكذلك اشتهرت رابعة العدوية في شعر الزهد والتعفف، وتوفت في القدس عام ١٣٥هـ/ ٧٥٢م. وهي أول من أدخل فكرة الحب الإلهي إلى التصوف بدل الخوف والرهبة.

وبسبب الاتصال الحضاري وتمازج الشعوب والحضارات، دخلت على التصوف تيارات متنوعة، سواء في الفكر أو في السلوك، وبخاصة في التصوفَين الهندي والمسيحي. كما تأثر التصوف بالأفلاطونية المحدثة وغيرها من الحركات الفكرية والاجتماعية.

في القرن الثالث عشر الميلادي، انتشر التصوف الشعبي في الدول العربية والإسلامية وتحول إلى فِرَق صوفية لا يظهر فيها الجدل الفلسفي، بل طقوس تنسُّك وعبادة تقوم على الزهد العملي والرياضة النفسية.

---

(٤٢) مبارك، زكي، **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**، القاهرة، ج٢، ١٩٥٤، ص ٢٢٨.

وقد أساء كثير من أدعياء التصوف إلى سمعته، واستغل البعض منهم أوقات التكايا والأربطة والزوايا مما أضعف هذه الفِرق وحولها إلى جماعات «الدراويش»، التي اتخذت أساليب غريبة واستخدمت الرقص والإيقاع الموسيقي على الدفوف والسِّحر والشعوذة، وحولت روحانية التصوف إلى مجرد طُرق ساذجة ممزوجة بالبِدَع والخرافات(٤٣).

ولعل الجاحظ (٧٧٥-٨٦٨م) كان أكثر الكُتّاب والمفكرين العرب اهتماماً بالمرأة. فقد كتب حولها الكثير من الرسائل التي عكست عقلية القرن الثالث للهجرة (التاسع الميلادي). وقد كتب الجاحظ عن المرأة باعتدال، فاتفق من جهة مع ما جاء به القرآن الكريم ﴿والرجال قوامون على النساء﴾، حيث يقول «إن تفوق الرجل على المرأة خارق، وإن هذا التفوق يسطع في كل الميادين»، ولكنه يحضُّ الرجال من جهة أخرى، على احترام المرأة وضمان حقوقها، فيقول «ولا ينبغي لمن عظَّم حقوق الآباء أن يصدَّ حقوق الأمهات». كما أكد على أن المرأة يجب ألاّ تتحول عن وظيفتها الحقيقية، لأن رسالتها أن تكون أماً وامرأة. كما انتقد الرجل المتكلّف الذي يدعي العلم إذا ما اهتم بأمور هي من اختصاص المرأة مثل الموسيقى(٤٤).

وقد وضع الجاحظ كتاباً سمّاه **فصل ما بين الرجال والنساء وفرق ما بين الذكور والإناث**، ولخصه في مقدمة كتاب **الحيوان**. ولكن مع الأسف لم يبقَ من هذا الكتاب سوى فقرات قليلة من رسالة عنوانها «النساء»، شرح فيه «في أي موضع يغلِبنَ ويُفضّلْنَ وفي أي موضع يكنَّ المغلوبات والمفضولات ونصيب أيهما في الولد أوفر، وفي أي موضع يكون حقهن أوجب وأي عمل بهن أليق وأي صناعة هن فيها أبلغ». كما يرى الجاحظ أن المرأة «أرفع حالاً من الرجال في أمور منها أنها التي تُخطَب وتُراد وتُعشَق وتُطلَب وهي تُفدى وتُحمى»(٤٥).

---

(٤٣) الحيدري، إبراهيم، **تراجيديا كربلاء: سوسيولوجيا الخطاب الشيعي**، دار الساقي، لندن ـ بيروت ١٩٩٩، ص ٢٩٨-٢٩٩؛ أيضاً، موسوعة **بهجة المعرفة**، مجلد ١، المجموعة ٣، جنيف ١٩٧٦، ص ٤١٨.

(٤٤) **رسائل الجاحظ**، ص ١٦٨؛ عن فهمي، المصدر السابق، ص ١٣٢.

(٤٥) العطية، «تقريظ الجسد»، المصدر السابق، ص ١٤٠.

كما كتب الجاحظ كتاب **القيان** وعرَّف فيه العشق بأنه «داء يصيب الروح فينالها الضعفُ والوهْنُ، كما يشمل الجسم بالمجاورة فينهكه. وداء العشق يعمُّ جميع البدن، بحسب منزلة القلب من أعضاء الجسم وصعوبة دوائه تأتي من قبل اختلاف علله، وهو كالحمى التي ترد مركبة من البرد والبلغم. ويتركب العشق في الحب والهوى والمشاكلة وله بداية تتصاعد ووقوف على غاية، ثم هبوط في التوليد حتى الانحلال»[٤٦].

وربما يكون الفيلسوف العقلاني الكبير ابن رشد أول «نصير للمرأة» في الإسلام في أفكاره المتقدمة حول إشكالية المرأة المعقَّدة ووظيفتها الإنسانية وعدم الاعتراف بحقوقها.

وجاء ما كتبه ابن رشد عن المرأة في كتابه **جوامع سياسة أفلاطون**، وهو من كتبه المفقودة. وما بقي منها كان المستشرق الفرنسي أرنست رينان قد لخصه في كتاب **ابن رشد والرشدية**، وكذلك في كتاب **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال**.

لقد وقف ابن رشد من المرأة موقفاً يخالف الفقهاء المسلمين ويكشف عن نضج وعمق كبيرين في موقفه ضد الآراء التي تزعم وما زالت حتى اليوم، أن طبيعة المرأة تختلف عن طبيعة الرجل، وأنها خُلقت لتقوم بخدمة الرجل. وقد رأى ابن رشد أن المرأة والرجل لا يختلفان من حيث طبيعتيهما، ولكن بينهما تفاوت من حيث الدرجة، فإذا امتاز الرجل على المرأة بنواحٍ، فهي تَفضُله بنواح أخرى. كما ساوى بين الرجل والمرأة في الكفاءات الذهنية والعَملية، وحتى في الحروب[٤٧].

ويقول ابن رشد في ذلك «وتختلف النساء عن الرجال درجةً لا طبيعةً، وهنّ أهل لكل ما يفعل الرجال من حرب وفلسفة... ولكن على درجة دون درجتهم، وهن يفقنهم أحياناً كما في الموسيقى...».

ويُرجع ابن رشد سبب تخلُّف المرأة وما يمنعها من القيام بجلائل الأعمال، إلى

(٤٦) العطية، المصدر السابق، ص ١٤٠.
(٤٧) العلوي، المصدر السابق، ص ٧٠.

الأوضاع الاجتماعية التي قضت بأن يُنظر إلى المرأة وكأنها خُلقت فقط للولادة وإرضاع الأطفال، وهي ليست أسباب لتخلف المرأة فقط، بل هي سبب لتخلف المجتمع الذي سبَّب البؤس الذي يلتهم مدنناً، لأن المرأة لا تعمل. ويدعو إلى تغيير هذه الأوضاع الاجتماعية وتحرير المرأة وتحقيق تقدم في المجتمع. وبهذا، يربط ابن رشد، قبل أكثر من سبعة قرون، بين تحرير المرأة وعملية التنمية الاجتماعية والاقتصادية، وجعل من قضية المرأة قضية المجتمع بأكمله. كما يعتبر أن عدم صلاحية المرأة للعمل هو بسبب حالة العبودية التي نشأت عليها، فأتلفت مواهبها وإمكانياتها، وهو سبب من أسباب التخلف الاجتماعي. وفي نص آخر يقول «والمرأة في الظاهر صالحة للعمل والحضانة فقط، إلاً أن حالة العبودية التي نشأت عليها نساؤها أتلفت مواهبها العظيمة وقضت على مواهبها العقلية. وحياة المرأة تنقضي كما تنقضي حياة النباتات. لقد كان ذلك سبباً في شقاء المدن وهلاكها»[(٤٨)].

كما جوَّز ابن رشد إمامةَ المرأة في الصلاة حتى بين الرجال، فليس ما يمنع عنده من تولي المرأة المهام العليا كالرئاسة مثلاً، أو أن تكون حاكمة وفقيهة. وفي هذا يقول ابن رشد: اختلفوا في الإمامة بالجمهور على أنه لا يجوز أن تؤم الرجالَ، واختلفوا في إمامتها النساء فأجازوا إمامتها على الإطلاق... وأجاز بعضهم إمامتها النساء إذ كن متساويات في المرتبة في الصلاة مع أنه أيضاً نقل ذلك عن بعض الصور الأولى. ومن أجاز إمامتها فإنما ذهب إلى ما رآه أبو داود من حديث أم ورقة أن رسول اللّه كان يزورها في بيتها وجعل مؤذناً يؤذّن لها وأمرها بأن تؤم أهل دارها.

وتظهر آراء ابن رشد واجتهاداته في إعطاء المرأة الحقَّ في أن تعقد الزواج وأن تكون حصتها من غنائم الحرب تُعادل حصة الرجل، وهذا يوافق رأيه في كتابه **تلخيص كتاب السياسة لأفلاطون** في مساواة المرأة مع طبقة الحراس، في المهام نفسها مع الرجل[(٤٩)].

ولا غرابة في أن يُنفَى هذا الفيلسوف العقلاني الكبير ذو الأفكار السوسيولوجية

---

(٤٨) زنجية، عبد اللّه، «المرأة واليسار العربي»، مجلة **مواقف**، العدد ١٢، بيروت ١٩٧٠، ص ٣٤.
(٤٩) ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، قم/إيران، ج١، ص ٤٠٩.

المتقدمة، من قبل الخليفة الأموي وأن تُحرَق كتبه عام ١١٩٥ وتُحرَّم قراءتُها حتى من قِبَل طُلاب الفلسفة.

وعلى العموم، فإن الأدب العربي يؤكد حقيقة هامة هي أن تقهقر المرأة وإذلالها من قِبَل الرجل، يعودان إلى فقدانها مكانتَها الحقيقية ودورَها الحيوي في المجتمع والضمير الإنساني. كما جُرِّد الأدب ـ وكذلك الشعر والغزل الجنسيان ـ الذي غنى المرأة والحب، من معناه، لأن المرأة التي هي عموده الفقري، قد عُزلت وأُبعدت من حياة الأدباء والشعراء، بل من الحياة نفسها. فكتاب التيجاني **تحفة العروس** يصف جمال المرأة وكأنها خُلقت لمتعة الرجل فقط. فهو يقول «إن المتعة التي تعطيها المرأة تفوق كل المتع، وإن اللّه وضع عشق المرأة فوق بقية العواطف».

أما السيوطي، الأديب المصري الذي عاش في القرن التاسع، فقد وصف في كتابه **الإيضاح** جسد المرأة وشرحه في علاقاته الجنسية وإشباع الرغبات المبتذَلة، واعتبر المرأة عورة، ونسي ما للمرأة من وظائف بيولوجية واجتماعية وتربوية وجمالية لا يمكن الاستغناء عنها باعتبارها نصف المجتمع. كما أن الأدب المبتذَل الرخيص لا يدل على شيء سوى استعباد المرأة وإذلالها من قِبَل الرجل.

وهناك كُتب أخرى كثيرة عن التراث الجنسي عند العرب لها مداخل شتى. فمنهم من دخل إليه من باب الطرائف والفكاهات على ما نجده في الكتب الأدبية العامة، مثل كتاب **الأغاني** لأبي الفرج الأصفهاني، **والعقد الفريد** لابن عبد ربه، **والبصائر والذخائر** لأبي حيان التوحيدي، **ونهاية الأرب** للنويري. ومنهم من عالجه من خلال التراث اللغوي مثل **المخصص** لابن سيده، **ولسان العرب** لابن منظور. ومنهم من عالجه من الناحية الطبية والتشريحية وعلاقة الجنس بالصحة، كما عند محمد بن زكريا الرازي وابن سينا وغيرهما. وهناك فئة أخرى من الكُتّاب والشعراء الذين تناولوا موضوع الحب العذري كابن داود في **الزهرة**، والسرّاج في **مصارع العشاق**، وابن قيم الجوزية في **روضة المحبين**، والأنطاكي في **تزيين الأسواق**، الذين حاولوا بقدر أو بآخر توضيح المظاهر السلبية والإيجابية في العلاقة بين الحب والجنس، وبين المرأة والرجل، إلى جانب كُتب أحكام الشريعة في العلاقات

الجنسية وكُتب السيوطي الثلاثة في فنون النكاح[٥٠]. هذا فضلاً عن الكتب التي عالجت الجنس بوصفه فناً له قواعد وتقنيات، كما في كتاب **الإيضاح في أسرار النكاح** للجاحظ، وكتاب **رشف الزلال في السحر الحلال** المنسوب إلى السيوطي، وكتاب **رجوع الشيخ إلى صباه** للتفتاشي. على العموم، فإن الأدب العربي، بما فيه الشعر، يؤكد على حقيقة هامة هي أن انحطاط المرأة وتقهقرها وإذلالها، تعود إلى فقدان مكانتَها الحيوية في الحياة وعدم الاعتراف بحقوقها الإنسانية، وأن هذا الأدب والشعر والغزل الجنسي، التي غنّت، مجتمعةً، المرأة والحب، كانت في الحقيقة جُرِّدت من معناها، لأن المرأة، التي هي العمود الفقري لهذا النوع من الأدب والشعر الجنسي، قد عُزلت وأُبعدت عن حياة الأدباء والشعراء، بل من الحياة نفسها.

الميثولوجيا العربية وتفسير البنية الفكرية والاجتماعية

الميثولوجيا والميثولوجيا العربية

ثمة خصوصية في الميثولوجيا العربية لما تتميّز به من سعة في الخيال الذي يشكّل مادتها الغنية وارتباطها بعوالم سحرية تدمج الخيال بالواقع، والوهم بالحكمة، والدهاء بالعفوية، والمكر بالصراحة، والاستبداد بالتسامح، والموت بالحياة، مما يلقي ظلالاً من الشك والريبة حول صدقيتها، لأنها تفصل بين الحسي والمجرد، وهو ما دفع بعدد من علماء الإناسة (الأنثروبولوجيين) إلى التساؤل عما إذا كانت هذه الأساطير مجرد خرافات وأباطيل تلونت بخيال جامح، أو أنها بمثابة تاريخ اندثرت آثاره ولم يبقَ منه سوى قصص خيالية اتخذت في ما بعد طابعاً أسطورياً؟

وكان النص الديني قد قطع الشك باليقين، ولكن من دون تقديم أية تفصيلات أو حيثيات، كما جاء في قصة بلقيس والملك سليمان، التي كان من أهم أهدافها التبشير برب واحد والتأكيد على نبوّة الأنبياء ومعجزاتهم، التي تجلت عند سليمان الحكيم بمنطق الطير واستخدام الجن والمردة.

---

(٥٠) عبد الله، صلاح الدين، المصدر السابق، ص ٧٠؛ فهمي، المصدر السابق، ص ١٣٧.

والحال، أن الأساطير هي في أصولها قصصٌ وحكايات وخرافات رمزية تستخدم ألفاظاً وإشارات خيالية مثيرة للوجدان، ربما عبرت عن حادثة تاريخية معيّنة حدثت في زمن مضى، أو عن دهشة لعمل خارق للعادة قد لا يمكن تنفيذه وتحقيقه، أو هي تعبير عن إنجازات عظيمة، فردية كانت أم جماعية، وربما كانت خوارق أو معجزات وقف المرء أمامها عاجزاً عن تحليلها علمياً ومنطقياً. وعلى هذا الأساس، لا يمكننا اعتبار الأساطير تاريخاً لا يمكن تصديقه، وفي الوقت ذاته، لا يمكننا اعتبار التاريخ أساطيرَ يمكن تصديقها.

لذلك، تلعب الأساطير دوراً هاماً في حياة الناس وتصوراتهم، وبخاصة في المجتمعات التقليدية، لأنها تذكّر الإنسان بحقيقته ككائن حي خلاَّق، كما تُعبِّر عن تطلعاته في فهم العالم المحيط به واستيعابه وتأويله في مفاهيم مجازية مجرَّدة.

في البدء، شكّلت المثيولوجيا مظهراً من محاولات الإنسان تنظيمَ حياته وتنسيق تجاربه ومعارفه وخبراته وتحويلها إلى حكايات رمزية تعكس رؤيته نحو الكون والحياة ورغبته في تفسير الوجود الغامض والقوى التي تحركه والتي وقف أمامها عاجزاً عن إدراك كنهها. لذلك، أصبحت الميثولوجيا سجلاً لمدارك الإنسان القديم ومنظوماته الفكرية، سواء كانت اختزالاً طبيعياً أو تمثيلاً عقائدياً أو أصلاً دينياً يميط اللثام عن كيفية تفكير الإنسان وعمله وشعوره وفق علاقته بالكون والحياة والآخر، وكذلك محاولاته المستمرة لفهم العلاقات التي تربط بينها وحلِّ رموزها وسبر أغوارها. من هنا، كانت الميثولوجيا وما تزال جواباً عن التساؤلات الأزلية: لماذا، وكيف، وإلى أين؟

والحقيقة، لم تنشأ الأساطير والخرافات كوسيلة للمتعة، بقدر ما كانت شكلاً متميزاً من المعرفة الإنسانية، ومحاولةً أولية لاستيعاب العالم بشكل مجازي كنظام من المفاهيم الرمزية المجردة وشكل من أشكال علاقات الإنسان مع العالم. فهي، إذاً، تأويل موضوعي يتناسب مع إمكانات الإنسان القديم ومقدراته الذهنية في فهم الطبيعة وتفسير ظواهرها. وبموجب ذلك، استطاع الإنسان استيعاب العالم الطبيعي وتكيفه معه وسيطرته عليه وإعادة تشكيله في مفاهيم وصور وإشارات ورموز.

وهكذا، أنتج الإنسان، من خلال عمله، وسائل وأدوات فكرية وعملية لإشباع

حاجاته وتحقيق ذاته. وحين يغيّر الإنسان الطبيعة، يغيّر نفسه ويصنع تاريخه، وبذلك تصبح له فلسفة حياة يستطيع بموجبها تعليل أحداث وقعت أو يتوقع حدوثها، مثلما تصبح ضرباً من ضروب الفعل لا يمكن تحقيقه إلاً بالفعل ذاته(٥١).

كانت الأساطير موضوع عدد من الدراسات والبحوث الأنثروبولوجية، كما عند فريزر ومالينوفسكي وميلر. وكان ليفي شتراوس ذكر في نظريته لدراسة الأساطير وتحليلها تحليلاً بنيوياً، أنها يمكن أن تصلح لتكون أساساً لآليات الفكر المجرد حيث من تعابيرها الشخصية المختلفة تبدو وكأنها تطور بنية خفية ومشتركة بين جميع المستويات، ولكن مهما تنوعت واختلفت فإنها تبدو وكأنها تؤول إلى «لعب مجاني»، أو إلى شكل بدائي من التأمل الفلسفي.

ومع أنها ليست دعامة تقنية للفكر أو للذاكرة، مثل الكتابة، فإن لها صفة منزَّهة لارتباطها بالعالم الروحي والمقدَّس الذي يرتبط بالمنظومة القيمية لمجتمع ما، للتمييز بين المحرَّم والمُباح، وبين النافع والضار، وبين النظيف والقذر(٥٢).

من الناحية السوسيولوجية، فإن القصص والأساطير والخرافات إنما هي نتاج البيئة الطبيعية والعلاقات الاجتماعية، وهي ـ بهذا ـ إبداع اجتماعي شعبي وعضوي هدفه تثبيت وتدعيم منظومات القِيم الفكرية والاجتماعية والسياسية والمحافظة عليها، مثلما هي حماية للواقع، عند التشبث بها والتوحد معها واتخاذها هوية قومية. ولهذا، فهي تجسد، بطريقة أو بأخرى، جميع الهياكل والبنى الأساسية للمجتمع، لأنها تختزل التناقضات والاختلافات والتشابهات وتنسيقها تنسيقاً جميلاً، وتعرِضها صوراً ورموزاً لأحداث وأشخاص وحيوانات وقوى طبيعية في إطار خاص يدورون داخله ويعيشون أحداثه.

وتعكس الأساطير العربية القديمة شيئاً عن البنى الفكرية والاجتماعية التي عاشها العرب في العصور القديمة، وتميّز إلى حدّ بعيد بين ما هو محتمل وغير محتمل، حتى لو لم يبقَ من الأصل التاريخي لها سوى الاسم، غير أنها تبقى موضوعاً هاماً

---

(٥١) الحيدري، إبراهيم، **أنثولوجيا الفنون التقليدية**، المصدر السابق، ص ٩٦-٩٧.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ٩٩ وما بعدها.

في الخيال الشعبي، حتى لو لم يتطابق ما يكمن فيها مع الحقيقة والتاريخ، لأن القيمة الرمزية تبقى مهمة. ومع أن المجتمع العربي القديم، وبخاصة ما قبل الإسلام، كان حافلاً بالقصص والأساطير والخرافات، غير أننا نلاحظ، بوضوح، غياب الكثير منَها واندثارها وعدم الاهتمام بما تبقى منها، مع أهميتها الأنثروبولوجية، وذلك لأسباب عديدة، منها موقف الإسلام «من أساطير الأولين» التي أخرجها المؤرخون العرب والمسلمون من إطار الأدب والتاريخ والاجتماع، باعتبارها ترتبط بالوثنية، إلى جانب اعتبارات اجتماعية وسياسية أخرى. ولذلك، فإن المضمون الدلالي للأسطورة والخرافة بقي في اللغة العربية سلبياً. وتقف معاجم اللغة العربية عاجزة عن تقديم المدلولات الحقيقية للأسطورة والخرافة، وتصبح الأساطير مجرد «أحاديث» لا نظام لها، وهي جمع الجمع من «سَطْر»، أي ما كتبه الأولون من أباطيل وأحاديث غريبة وعجيبة، التي سُطِّرت تسطيراً، أي أُلِّفَت بأقوال مزخرفة لا يستند أكثرها إلى ما هو واقع وممارَس يومياً.

وردت الأساطير في القرآن الكريم بمعنى أحاديث القدماء، ﴿إن هذا إلاَّ أساطير الأولين﴾ («سورة الأنفال»، «الآية ٣٢»). أما الخرافة فجاءت من خَرِفَ خَرَفاً، أي فَسُدَ عقله، كما جاء ذلك في معاجم اللغة العربية. وجمع خُرافة خرافات، وهي القصص الموضوعة من حديث الليل المستملَح، وخرافة رجل استهوته الجن فكان يحكي ما رآه فكذبوه وقالوا «حديث مستملَح كاذب». ثم أصبح مثلاً يُضرب به فقالوا «هذا حديث خرافة». ولم ترد كلمة خرافة في القرآن الكريم، ولكنها وردت في كتب الحديث، فقيل «ما أحدثك حديثَ خرافة». وقد ربط أحد الشعراء العرب القدامى المدلول الغيبي للخرافة بمعناها اللغوي فقال:

حياةٌ ثم موتٌ ثم بَعْثٌ حديثُ خُرافةٍ يا أمَّ عَمْرِ

هذان المدلولان اللغويان للأسطورة والخرافة يؤديان إلى فهم يُسقط الكثير من الأساطير العربية القديمة المتعلقة بالقبائل العربية البائدة في الجزيرة العربية، فلا نجد من ملامحها وأساطيرها وخرافاتها إلاَّ القليل. فقد اندثرت عاد وثمود وطسم وجرهم وغيرها واندثرت معها ملامحها وأساطيرها وخرافاتها، ولم يبقَ لدينا سوى عدد قليل متناثر منها في الخيال الشعبي انتقل على شكل حكايات تُروى شفاهاً في «ليالي

السَّمَر» كمحاولة لتفسير العديد من الظواهر الطبيعية والدينية والاجتماعية.

المرأة، الحية والشيطان: وجوه ميثولوجية لبطل واحد

جاءت في كتاب الطبري أسطورة تناولت علاقة الرجل بالمرأة، والمرأة بالشيطان، والشيطان بالحية، حيث تقول الأسطورة بأن إبليس (الشيطان) كان قد عرض نفسه على جميع دواب الأرض في أن تحمله وتدخل به الجنة، بعد أن مُنع من دخولها فرفضت الدواب ذلك، فذهب إلى الحية وقال لها: إن أنت أدخلتني الجنة أحمِكِ من ابن آدم وتصبحي في ذمتي. وكانت الحية دابة ذات أربع قوائم وكأنها البعير، فجعلته بين نابين من أنيابها ودخلت به الجنة. وعندما كلَّم إبليس حواء كانت الخطيئة الأولى وعوقبت بالطرد من الفردوس، كما هو معروف، وحلَّت عليها اللعنة الأبدية بالإدماء الشهري المتمثل بالدورة الشهرية. ومن هذا العداء الثنائي يمكننا تكوين معادلة ثلاثية تربط بين المرأة والحية والشيطان، وهي أوجه ميثولوجية ثلاثة لبطل واحد. ولهذا جاء وصف المرأة بـ«الحية الشمطاء».

كما أشارت الأساطير الدينية إلى أن حواء خُلقت من ضلع آدم وهي التي أغوته، ولذلك هي سبب الخطيئة. وهو إسقاط من قيمة المرأة وإعطاء الحجة للرجل للسيطرة عليها وتبرير تسلطه عليها منذ قيام النظام الأبوي.

وهناك أساطير أخرى تشير إلى أن المرأة استطاعت بذكائها ومكرها أن تُدخل حتى الشيطان في زجاجة، وهو ما لم يتمكن منه أي إنسان من قبلُ، لأنه من قبيل السحر الذي ارتبط بالمرأة من دون الرجل. كما دخل إلى هذه الأسطورة بُعد ديني آخر هو أن المسلم لم يعد كاهناً في معبد يستطيع امتصاص السحر بعد أن أصبح مسلماً، لأن الإسلام يحرِّم السحر. وحين يتحول السحر إلى المرأة، كعنصر ناقص، من حيث العقل والدين، يمكِّن المرأة من أن تمارس السحر وتمتهنه.

وهناك قصص وخرافات وأساطير تجري على لسان الحيوانات ممزوجة بالسحر أحياناً، منها قصة الخِضر وقصص الحيوان عند المسعودي في **مروج الذهب**، وابن المقفع في **كليلة ودمنة**، وقصص **ألف ليلة وليلة وحكايات الهدهد** عند ابن سعد الأندلسي وغيرها. ونجد في التراث الشعبي خرافات عديدة تتناول الجن والعفاريت

ومواطن سكناهم وحركتهم وأفعالهم ومشاركتهم الإنسان نفسه أحياناً.

والحية في اللغة من الحياة، ويعود الجذر الذي اشتُقَّ منه اسم الحية إلى خلودها وتجديد حياتها على الدوام، مثلما يرتبط اسمها بالحياة بصورة وثيقة. وبسبب أنها تغيّر شبابها بتغيير جلدها كل عام، فإنها لا تموت وتعمّر آلاف السنين.

والحال أن دور الحية في الأساطير العربية وأهميتها يعودان إلى وجود رواسب ثقافية من عصور بدائية سحيقة، بحيث أصبحت أحد المكوّنات الأساسية في اللاوعي الجمعي، والتي ترسبت فيه منذ آلاف السنين.

كما يحمل رمز الأفعى في الذاكرة العربية كثيراً من التناقضات، فهي رمز للخير والشر معاً، وهو ما يجعلها ترتفع إلى مستوى الرمز الذي ينطوي على دلالات عديدة معانٍ متناقضة، بحيث تظهر كرمز مقدس مرة، ومرة أخرى رمز للحراسة والحماية، ومرة ثالثة رمز للخبث والمكر والخداع(٥٣).

وسوف نتكلم عن رموزها الثلاثة بإيجاز كما يلي:

الحية رمزاً مقدَّساً

تداخلت في الحية في التراث العربي عبادةُ الطبيعة مع عناصر طوطمية تداخلاً شديداً. ومع صعوبة القطع بمعرفة العرب بالطوطمية، كما أشرنا إلى ذلك في فصل «المرأة عند العرب قبل الإسلام»، بسبب غياب الأدلة العلمية القاطعة، فإن العرب عبدت الأصنام الحيوانية. وانطلاقاً من الشعور الجمعي عند العرب، نجد أن العقلية العربية كانت تميل في الحكايات والأساطير الشعبية عن الأفعى إلى إلصاق إشارات معيَّنة بها لها دلالاتها المقدسة، حيث ترمز الحية إلى دائرة البروج السماوية وإلى عدد دورات القمر ومجموع دورات زحل وغيرها من الأعداد التي ترتبط بالأفعى باعتبارها إلهة مقدسة.

ويشير البعض إلى أن العرب أسقطوا كثيراً من الإشارات المقدسة على الأفعى، مما يجعلنا نعتقد أن ثمة علاقة بين الأفعى والعبادات القديمة. كما أن جميع الصفات

---

(٥٣) أنس الوجود، ثناء، **رمز الأفعى في التراث العربي**، الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة، (تعليق عبد العزيز مواني)، جريدة **الحياة** ١٨ نيسان/ أبريل ٢٠٠٠.

التي نطلقها على الحية هي رمزية وذات دلالات عالية. ففي قصص الخَلْق الأسطورية تظهر المرأة على صورة الدواب. فهي مرة جَمَل وأخرى سيدة دواب الجنة. والدابة ـ الحية لا تأكل إلاَّ الزعفران، الذي يرمز إلى الجنس. أما مكانها فهو على نهر الكوثر (في الجنة). ودلالة ذلك أن لها علاقة متينة بالماء، وهو أصل الحياة. أما زمان وجودها فيعود إلى ألفي عام، وهو ما يفيد معنى القدم وطول العمر والخلود. كما ترمز الحية إلى القمر، وكلاهما يقترن بمعنى التجدد والخصوبة، لأنها تخلع ثوبها أبداً، كالشجرة التي تلقي بأوراقها في فصل الخريف في كل عام لتزدهر في الربيع، ولذلك فهي رمز الخصوبة والتجدد. وهذا يذكّرنا بما جاءت به التوراة. فالحية هي التي أغوت آدم بالأكل من الشجرة الملعونة، وكان مصيرهما الطرد من الجنة(٥٤).

وللحية أهمية كبيرة في أساطير الكون وأساطير الخلق، وكذلك في القصص الدينية. فعندما أراد القوم تقويض الكعبة وإعادة بنائها بعد أن أصابها القِدَم، خرجت الحية من بطن الجب بيضاء البطن سوداء الظهر، رأسها مثل رأس جَدْي، تمنعهم كلما أرادوا هدمها. وفي هذه الأسطورة رمزية عالية الدلالة، فاللون الأبيض يرمز إلى الشمس، أما اللون الأسود فيرمز إلى الكعبة(٥٥).

الحية حارسة العرش

ورد في **عرائس المجالس** أن هناك أفعى ضخمة تلتف حول أقدام كرسي العرش السماوي لحماية الكرسي من الغرور والزهو، لاستواء الذات الإلهية فوقه. فإذا حدث أي شيء من ذلك، التوت عليه الحية بشدة ليفيق من غفلته(٥٦).

ويتجاوز دور الحية كحارسة في التراث العربي، إلى حماية الأفراد وإثابة المحسن منهم، وكذلك حماية الآبار والأودية، وحتى حماية القِيم الدينية والأخلاقية، وهي في الأخير حامية الخير والمدافعة العنيدة عن الحق وإشاعة

---

(٥٤) عجينة، محمد، **موسوعة أساطير العرب**، ج١، دار الفارابي، بيروت ١٩٩٤، ص ٣١٨-٣١٩.
(٥٥) علي، جواد، المرجع السابق، ج٦، ص ٥٥؛ وأيضاً: عجينة، ج١، ص ٣٢١.
(٥٦) الدميري، كمال الدين، **حياة الحيوان الكبرى**، ج١، القاهرة ١٩٦٦، ص ٢٧٧.

العدالة، مثلما هي حارسة الجِنان، ولذلك طلب إبليس شفاعتها لدخول الجنة، طمعاً في الخلود.

ومن الأساطير العربية الأخرى، أنها حارسة بئر الأخسف في الكعبة التي توضع فيها الهدايا والخلع. ويُقال إن في بطن الكعبة عن يمين من دخلها جباً يكون فيه ما يهدى إلى الكعبة من مال وحليّ كهيئة الخزانة. وكان على ذلك الجب حية تحرسه. وقد بعثها اللّه منذ زمن جرهم. وقد حدث أن تعدى قوم من جرهم على ذلك الجب وسرقوا ما فيه من مال وحليّ، فبعث اللّه تلك الحية فحرست الكعبة وما فيها خمسمئة سنة فلم تزل كذلك حتى بنت قريش الكعبة(٥٧).

غير أن صورة الحية تغيّرت من الجاهلية إلى الإسلام وأصبحت أكثر ثراءً وتنوعاً. حيث رُوِي عن عمر بن عبد العزيز احترامه للحية كثيراً. فبينما هو يسير على ظهر بغلة مع نفر من أصحابه، إذ به يرى جاناً ميتاً على قارعة الطريق فنزل عن بغلته وأمر بحفر حفرة فدفنه وواراه التراب. ثم مضى. فإذا بصوت عال يسمعونه ولا يرونه: ليهنكَ البشارة من اللّه يا أمير المؤمنين، أنا وصاحبي الذي دفنته آنفاً من النفر من الجن. فلما أسلمنا وآمنا باللّه وبرسوله، قال رسول اللّه لصاحب المدفون «ستموت في أرض غربة يدفنك فيها يومئذٍ خير أهل الأرض».

ولهذا، اعتُبرت الحية من الجن، والجان اسم من أسماء الحية. والحية البيضاء هي الثعبان، وتسمى الشيطان، كما يطلق عليها الحية الخبيثة والحية السوداء، وهي الداهية. ويعتبر بعض اللغويين أن أصل «اللاة» هو «لاهه» ومعناه الحية. ومن هنا جاء تقديسها(٥٨).

الحية الخبيثة

أرجع العرب الحية الخبيثة إلى الظواهر الطبيعية والظواهر التي تشذ عن المألوف، والمثال الواضح عن خبثها أنها أغوت آدم بأكل التفاحة التي تسببت بطرده من الجنة، ومنها الجن والشياطين، واعتبروها مصدراً للأعمال الشريرة.

(٥٧) عجينة، المصدر السابق، ص ٣١٨-٣١٩.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣١٢.

كما خلع العرب على الحية الخبيثة بوصفها صنفاً من أصناف الشياطين في كل صفاتهم السيئة، نظراً إلى أن الشيطان شرير ومخيف ولا مبرر لوجوده سوى إيذاء الناس وتدميرهم.

وتُعتبر الحية في التراث العربي كائناً خارقاً. ويتكلم الدميري في **حياة الحيوان الكبرى** عن أنواع من الأفاعي والحيات والصّل، التي تسمى المكلَّلة، لأنها مكلَّلة الرأس، وهي شديدة الفساد، تحرق كل ما تمر عليه فتُفسده.

والأفعى هي الأنثى من الحيات، والذكر هو أفعون أو أفعوان. وكان العربي يخلع على الحية صفات وملامح شيطانية باعتبارها مخلوقاً عنيداً، له القدرة على القتل بمجرد النظر، وعلى إحراق الأخضر واليابس بالكيفية نفسها.

والحية شيطان مخيف، ولذلك تطابقت مع ما تراه العقلية العربية القديمة في «شيطان الحماطة». والحماطة هي شجرة التين الجبلي. والعلاقة معروفة بين سقوط آدم من الجنة والجلوس أسفل شجرة التين نادماً.

وفي الذاكرة السامية عموماً، تصوُّر مؤداه أن الأفعى ليست شيطاناً فحسب، بل هي الشيطان الذي يلوذ بشجرة الندم، وهو ما سبَّب للإنسان حرقة القلب الدائمة، ثم امتزجت كل من الشجرة والحية حتى أصبحتا شيئاً واحداً[٥٩].

ويُعتبر الثعبان جداً أسطورياً ومُعلّماً للمعرفة والحضارة، وله رمزية عالمية، فهو رمز الدهاء والعذاب والخلود في بابل وفي اليونان القديمة.

ويمثّل الثعبان في الكتاب المقدس الإغراء والإغواء، مثل حواء، لأن الثعبان يتمثل في الثمرة المحرَّمة، وهي شجرة علم الخير والشر، وهي في الوقت ذاته، الوحش الأسطوري الذي يُستخدم كطقس في طقوس العبور.

من جهة أخرى، الحية مثل حواء لصيقة بالأرض والطبيعة، وكذلك بالخطيئة، لما نالها من العقاب على ما أتت في الفردوس المفقود وصارت عدوة لبني آدم في الأرض. ولذلك نجدها تتوحد مع إبليس. ففي قصص الأنبياء، يظهر التشابه بين

---

(٥٩) الدميري، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٧٨.

إبليس والحية واضحاً. فهناك أسطورة وردت عند ابن سيرين قال: «بلغني أن إبليس تزوج الحية التي دخل في فيها حين كلَّم آدم، عليه السَّلام، بعدما أُخرج من الجنة فمنها ذريته». وفي أسطورة أخرى جاء أنه بعد عصيان إبليس وتمرده على الخالق قال إبليس: يا ربِّ لعنتني وأخرجتني من الجنة وجعلتني شيطاناً رجيماً ومذموماً مدحوراً، وبعثت من بني آدم الرسل وأنزلت عليهم الكتب. فما رسلي قال: الكهنة. وما كتبي؟ قال: الوشم. قال: وما حديثي؟ قال: الكذب. قال وما قراءتي؟ قال: الشعر. قال فما مؤذني؟ قال: المزمار... وقال ما شرابي؟ قال: كل مُسكر. قال فما مصايدي؟ قال: النساء[٦٠].

وتعكس الحية في الأحلام رموزاً اجتماعية برغم أنها ترمز في الحلم الفردي إلى إبليس أو حواء. كما ترمز إلى الماء والمرأة بصورة عامة. وقد تظهر الحية في شكل زوجة أو سلطان أو ولد. ومن رأى في منامه أنه قتل حية على فراشه، فمعنى ذلك أن أمه ماتت. ومن رأى حية تلتف حول عنقه وقطعها ثلاث قطع فإنه يطلق زوجته ثلاثاً[٦١].

لقد استعرضنا بعض الدلالات الهامة التي ترتبط بالحية في الأساطير العربية والإسلامية، والتي لها قيمة رمزية عالية نتجت خصوصيتها وعلاقتها بالعالَم الإنساني، وبخاصة المرأة. ومن الممكن القول إن عالَم الحيوان، إنما يمثّل صورة معكوسة عن عالَم الإنسان ومرآة عاكسة يطل منها على نفسه وعلى الآخر وعلى العالم في آن، وهي في الوقت ذاته، واسطة تحكي لنا العلاقة مع الآخر على شكل رموز أسطورية. وتفصح الأساطير التي ترتبط بالحية، في الحقيقة، عن علاقة جوهرية وصلة وثيقة بالأيديولوجيا السائدة، وبصورة خاصة بالأيديولوجيا الذكورية التي تُنقص من مكانة المرأة وتنعتها بشتى النعوت السلبية، إذا كانت في القصص أو الأساطير أو في الأدب والأحلام وغيرها.

ولا تختلف رمزية الحية في الأساطير العربية القديمة عن رمزيتها في أساطير

---

(٦٠) عجينة، المصدر السابق، ج١، ص ٣١٩-٣٢٠.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٤٨-٢٤٩.

الثقافات الأخرى. ففي أوروبا القديمة، كانت الحية صفة للربة الكريتية الكبرى: الإلهة الأم. وكانت صفة للآلهة سيبيلا وأرتميس وأثينا الطاهرة. كما يشير المؤرخون الإغريق إلى أن سيبيون وأغسطس والإسكندر الكبير ولدتهم حية. أما نيكوتيليا فقد وُلدت من ثعبان. وقيل عن بلوتارك إن امرأة شُغفت حباً بثعبان، وإن ثعباناً آخر اغتصب الحورية البحرية هيلينا في غابة ديانا في سيباريس. كما يعتقد بعض الأوروبيين، أن العالم قد خُلق بواسطة الحيات، فالإله زيوس اقترن بأمه ريا، أي حية[٦٢].

والسؤال المطروح: كيف نُخضع هذه القصص والأساطير والخرافات للدراسة؟ وبأي منهج بحث أنثروبولوجي نلتزم، وإلى أي حد يمكن أن توصلنا الأساطير إلى فهم طبيعة الإنسان والمجتمع، وبصورة خاصة بنية المجتمع العربي الفكرية والاجتماعية؟

إن تناول مثل هذه المواضيع والقضايا الهامة وفق منهج علمي، وتفكيكها وتحليل مضامينها وإعادة بنائها من جديد، هي مسؤولية كبيرة وهامة لأنها تنطوي على قدر كبير من الدلالات الاجتماعية. كما أنها تخفي كثيراً من الرهانات والدوافع والمصالح والأهداف التي ينبغي الكشف عنها، ومن خلالها، لأن هدف الميثولوجيا الرئيسي هو توصيل رسالة، ولكن بطريقة غير مباشرة وأحياناً غير واعية، حتى تؤدي وظيفتها بشكل جيد ومن دون إدراك الفاعل الاجتماعي لها ومعرفته، وهو سرُّ بقائها وتداولها واستمراريتها في المكان والزمان. كما أن الاكتفاء بالمنهج التاريخي أو البنيوي وحده لا يكفي لفهم المنظومات الفكرية التي تتضمنها، والتوصل إلى تفاسير مقنعة.

إن تطوير منهج أنثروبولوجي ـ تأويلي خاص بنا هو ما يمكّننا من فهم تاريخنا وتراثنا، وبصورة خاصة الأسطوري والرمزي منه، الذي ما يزال يؤثر في تفكيرنا وشعورنا وسلوكنا الاجتماعي وثقافتنا السائدة.

---

(٦٢) كامبي، المصدر السابق، ص ٨٨-٨٩.

النظام الأبوي (البطريركي) وتأثيره في مكانة المرأة

مفهوم النظام الأبوي

يشير مفهوم المجتمع الأبوي بشكل عام إلى المجتمع التقليدي الذي يتخذ طابعاً مميّزاً بالنسبة إلى البنى الاجتماعية الكلية ـ المجتمع والدولة والاقتصاد والثقافة ـ، وكذلك إلى البنيتين الجزئيتين ـ العائلة والشخصية ـ، التي تتخذ، بمجموعها، طابعاً يتسم بأشكال نوعية من التخلف الاجتماعي والاقتصادي والثقافي تعيق تطوره وتقدمه، مثلما يتسم هذا المفهوم الأبوي بالتحجر والجمود والتناقضات الداخلية التي تمزقه وتستنزف طاقاته المعنوية وتدفع أفراده إلى الشعور بالتمزق، ما يؤدي إلى تقييم دوني للذات.

وإذا كان المجتمع الأبوي التقليدي شكلاً من أشكال المجتمعات الراكدة عن مواكبة التقدم والتحديث، فهو بالتأكيد مجتمع تابع للبنى التقليدية، ويعاني العجز والنكوص، ويفتقر إلى القوة الداخلية والوعي الذاتي للنهوض من التخلف والعجز هذين، بالرغم من أنه ملقَّح بكثير من مظاهر الحداثة.

ومن أهم سمات هذا النوع من المجتمعات، سواءً كان قديماً أو حديثاً، هي النزعة الأبوية ـ البطريركية التي تظهر في سيطرة الأب على العائلة. فالأب «البعل ـ الإله» هو المحور الذي تنتظم حوله العائلة. وهو «رب» البيت وعموده، و«سيطرة الأب في العائلة، شأنه في المجتمع. . . إذ إن العلاقة بين الأب وأبنائه وبين الحاكم والمحكوم، علاقة هرمية»، فإرادته مطلقة ويتم التعبير عنها بـ«الإجماع القسري» الذي يقوم على التسلط من جهة، والخضوع والطاعة من جهة أخرى[٦٣]، التي تظهر على مستوى العائلة ـ العشيرة في القِيم والتقاليد وفي وسائل التربية والتنشئة الاجتماعية التي تعمل على تشكيل نمط الثقافة والشخصية، من خلال ترسيخ القِيم والعلاقات الاجتماعية التي يحتاج إليها المجتمع الأبوي والشخصية «البطريركية»[٦٤].

---

(٦٣) شرابي، هشام، **البنية البطريكية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، بيروت ١٩٨٧، ص ٢٢.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ٩، ١٩، ٢٢

كما أن النظام الأبوي، بوصفه تكويناً اجتماعياً وبنية متميّزة ناتجة عن شروط حضارية وتاريخية معيَّنة، هو من الناحية التاريخية سلسلة معيَّنة من المراحل، أما من الناحية البنيوية فهو سلسلة من الأنواع المترابطة، وكل نوع يرتبط بمرحلة انتقالية بالضرورة، باستثناء النوع المعاصر، أي النظام البطريركي الحديث(٦٥). كما أنه مفهوم يُستخدم لتعريف نوع معيّن من طرائق التفكير والعمل، ونمط معيّن من التنظيم الاقتصادي والاجتماعي. وهو بنية اجتماعية سابقة على الرأسمالية وُجدت تاريخياً بأشكال مختلفة في أوروبا وآسيا. وبحسب هشام شرابي، فإن هذه البنية «اتخذت شكلاً نوعياً متميّزاً من ما نسميه اليوم «المجتمع العربي»»(٦٦)، الذي هو شكل من أشكال المجتمع التقليدي الذي يقابل المجتمع الحديث (الحداثة) الذي تجاوزته منذ قرون، والذي من أهم خصائصه التي ضمنت استمرارها قابليتُه على مقاومة التغيّر لبنياته الأصلية مقاومة عنيدة، منذ العصور القديمة حتى الآن، من أجل الحفاظ على قيمه التقليدية. كما أن تطوّر نظام أيديولوجي ـ تشريعي ـ قانوني يدعم نظام القرابة والنزعة الأبوية(٦٧).

وعلى الصعيد الاجتماعي والعلاقات المهيمنة، نلاحظ تغلُّب الانتماءات القبلية والطائفية والمحلية في العلاقات الاجتماعية وفي السلطة الأبوية، وكذلك في العلاقات الفردية ـ الذاتية التي تتضارب مع المصالح المشتركة والعامة.

والمجتمع الأبوي التقليدي مفهوم يُستخدم بخاصة لتعريف نوع معيَّن من المجتمعات التي يسودها نمط من التفكير والعمل والسلوك وشكل متميّز من التنظيم الاجتماعي والاقتصادي والثقافي الذي يشكّل بنية اجتماعية نوعية وُجدت بأشكال مختلفة، ومن بينها النزعة الأبوية في المجتمع العربي، ذات طابع نوعي له خصوصية تاريخية وجغرافية ترتبط بالبيئة الصحراوية التي أفرزت نظاماً أبوياً (بطريركياً) سيطر على المنطقة العربية قروناً عديدة وما يزال.

وللعلاّمة ابن خلدون حضور مستمر في معاينته لبنية المجتمع العربي وقدرته

---

(٦٥) شرابي، المصدر السابق، ص ٣٨.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٣٩.

على تشخيص ظاهرة التعارض بين قِيم البداوة وقِيم الحضارة، وبالتالي تأثير القِيم والأعراف البدوية في حياتنا الاجتماعية والفكرية والسياسية. فمن المعروف أن المنطقة العربية هي أعظم موطن للبداوة في العالم مثلما هي أكثر مناطق العالم معاناةً من الصراع بين البداوة والحضارة، وهو أمر ما يزال يؤثر في بنية الثقافة والشخصية فيها، وكذلك في بنية المجتمع والدولة.

وكان ابن خلدون قد ذكر في مقدمته قبل أكثر من ستة قرون، أن «العرب هم أكثر بدواة من سائر الأمم وأبعد مجالاً في القفر، فاستغنوا عن غيرهم فصعب انقيادهم لبعضهم لبعض لإيلافهم ذلك وللتوحش والغلظة والأنفة وبُعد الهمة والمنافسة في الرئاسة، فقلما تجتمع أهواؤهم. وإن من عوائدهم عدم الانقياد للسياسة، وأنهم أبعد الأمم عن سياسة المُلك وبناء الدولة وإدارتها كتنظيم سياسي واجتماعي واقتصادي يرتفع على العلاقات العشائرية والعصبيات القبلية»[٦٨].

تمتد جذور النظام العشائري الذي تكوّن من شروط تاريخية وجغرافية وحضارية، إلى العهد الجاهلي، حيث سيطر نظام المشيخة على المجتمع العربي قبل الإسلام. ومع أن الإسلام حاول تغيير البنية القبلية وجاء بمفهوم الأمة بديلاً لمفهوم العصبية القبلية، إلاً أن النظام القبلي بقي مهيمناً على المجتمع الإسلامي، واستمر كثير من القيم والتقاليد والأعراف البدوية بتأثيره على بنية العائلة والمجتمع والدولة.

ومن الملاحَظ أن الصحراء العربية استمرت على رفد الريف والمدن بموجات بدوية خضع لها سكان الريف والمدن وتأثر بقيمها وأعرافها، وذلك بسبب ضعف الدولة المركزية منذ سقوط الدولة العربية ـ الإسلامية وعاصمتها بغداد على يد هولاكو عام ١٢٥٦، مما سبب سيطرة النظام العشائري على المجتمع والدولة، وخصوصاً على بنية العائلة العربية الممتدة في علاقاتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، والتي هي بنية أبوية تقليدية، استمرت حتى العصر الحديث، بالرغم من تغيّر شكل الدولة والسلطة، لأن تركيب بنية العائلة في شكلها البدائي لا يختلف كثيراً

(٦٨) ابن خلدون، المصدر السابق، ص ١٥١ وما بعدها.

عن تركيب بنية القبيلة العربية في الجاهلية، إلاَّ في بعض مظاهرها الخارجية، وليس في مضامينها الاجتماعية[٦٩].

وبالإضافة إلى ذلك، فالنظام الأبوي هو بنية سيكولوجية واجتماعية وثقافية ناتجة عن شروط تاريخية وحضارية نوعية تكوّنت من مجموعة من القِيم وأنماط من السلوك ترتبط بنظام اقتصادي تقليدي له خصوصية، ويشكّل واقعاً اجتماعياً حياً وليس مجرد خاصية من خصائص نمط إنتاج معيَّن بالعالم العربي، وليس بالضرورة أن يكون مرتبطاً بنمط ما يسمى «نمط الإنتاج الآسيوي»[٧٠].

يتجلى جوهر النظام التقليدي القائم على العصبية القبلية في تماهي الفرد مع القبيلة التي تبادله الولاء بوصفها مسؤولة على صعيد اجتماعي وسياسي عن كل فرد من أفراد القبيلة، وهو ما يؤدي إلى تعزيز النظام القبلي القائم على العصبية، الذي يجعل من العائلة حجر الزاوية في البنية الاجتماعية، والتي تفترض أن بنية القبيلة هي «كلٌّ» لا يمكن تجزئته، باعتبارها عائلة موسعة، أو مجموعة من العشائر التي تكوّن القبيلة، والتي تعزز كيانها بسيطرة مزدوجة: سيطرة الأب على العائلة، وسيطرة

(٦٩) شرابي، المصدر السابق، ص ٣٠.

(٧٠) ميّز ماركس بين أشكال ثلاثة من المجتمعات الطبقية لما قبل الرأسمالية وبديلة للمجتمع البدائي. ويمثل كل منها شكلاً في تقسيم العمل الاجتماعي الخاص، وهي: المجتمع الشرقي، المجتمع القديم والمجتمع الروماني.
يتميّز نمط الإنتاج الآسيوي (المجتمع الشرقي) بغياب الملكية وبالأشغال العامة ومشاريع الريّ. وهذا النمط يكوّن وحدة إنتاجية مكتفية بذاتها من الصناعات اليدوية والزراعة، في إطار مشاعية القرية التي تنطوي على شروط إعادة الإنتاج وإنتاج الفائض. وبذلك، استطاعت هذه المجتمعات مقاومة عوامل الانحلال. كما أن هذه الوحدات الصغرى جزء من وحدة أكبر، ويخصِّص جزءً من فائض إنتاجها إلى النفقات الضرورية المختلفة. وتظهر الوحدة الاجتماعية المنفذة لهذه الإجراءات بمظهر الحكم الاستبدادي.
ومن خصائصها أنها ذات طبيعة مغلقة ومعزولة عن دورة الاقتصاد (ما عدا بعض المدن). لذلك، لا يشكّل هذا النظام مجتمعاً إقطاعياً ولا طبقياً بالمعنى الاقتصادي الحديث، لأن الملكية فيها جماعية (مشاعية الأرض).
أما السلطة فيها فهي ثيوقراطية ـ استبدادية، تتقلد السلطة بوصفها المالك العام والأسمى الذي يمتلك فائض الإنتاج، مثلما يمتلك عمل الأفراد والجماعات.
انظر: Hartfied, *Günter, Wörterbuch der Sozioligie,* Stuttgart, 1978, s. 409f.

الرجل على المرأة، بحيث يبقى الخطاب المهيمن هو خطاب الأب وأمره وقراراته[٧١].

ويرى روبرتسون سمث، أن قرابة الإله أو الإلهة بالقبيلة في المرحلة التاريخية الأخيرة من الديانة السامية القديمة، تقوم على أساس الأبوة وتتحد بها. وكان المفهوم الذي ساد آنذاك، يشكّل القاعدة التي كانت تنسب الابن إلى أصل أبيه. وفي ظل النسب الأبوي احتلت المرأة مكانة تابعة، في حين كان الأب هو الرأس الطبيعي للعائلة، بينما الأم في مكانة أدنى، وبالتالي كانت المكانة العليا في الدين والمجتمع لا للإلهة الأم، بل للإله الأب. غير أن مفهوم الإلهة الأم لم يكن مجهولاً، لأنه كان مرتبطاً بمعتقدات تعود إلى عصر تعدد الأزواج والنَّسَب إلى الأم. وترتبط العقائد والأساطير بالجانب الحسي من الأمومة أكثر مما ترتبط بالجانب الأخلاقي. ولكن هذا الأمر كان قد تغيّر أيضاً، وأصبحت الأحاسيس أكثر صرامة، بعد أن أصبح الإله يُعبَد في صورة أب. إذ تكمن السمة التي تميّز الأبوّة عن صلة القربى بصفة عامة، في السلطة الأبوية، وفي ضرورة احترام الابن لأبيه والقيام على خدمته.

وفي كل الديانات السامية، توصياتٌ بالبِر والإحسان إلى السيد الأب، وكذلك إشفاق الأب على ابنه الذي يخدمه ويقدم الطاعة إليه. ولا يزال الابن الأكبر عند العرب حتى يومنا هذا يقوم على خدمة أبيه، كما يخدم الخادم سيده، ولا يبدي الأب حنانه وتسامحه إلاّ لأطفاله الصغار.

إن مفهوم الإله القبليّ السامي باعتباره أباً، أدخل إلى الدين فكرة السلطة الإلهية والتبجيل وتقديم الخدمات الواجبة على كل مؤمن نحو إلهه. كما أن احترام العربي لأبيه هو الاحترام نفسه لعشيرته مركّزاً في شخص واحد يمثلها، وسلطة الأب ما هي إلاّ مظهر فردي لسلطة العشيرة، وهي سلطة لا يمكن أن تفوق طاقة العشيرة على تقبلها[٧٢].

---

(٧١) شرابي، المصدر السابق، ص ٣٩-٤٠.

(٧٢) سمث، روبرتسون، **الديانة السامية**، القاهرة ١٩٩٦، ص ٥٧-٥٨.

البنية الاجتماعية التقليدية للعائلة العربية

المجتمع العربي، كما قلنا، مجتمع قرابي، تقوم بنيته التقليدية على وحدات اجتماعية أساسها القرابة التي تتمثّل بالعائلة التي هي جزء من الحمولة، فالفخذ فالعشيرة فالقبيلة فاتحاد القبائل الذي يشكّل المجتمع في أوسع صوره[(٧٣)].

ومن الطبيعي أن تكون العائلة هي المؤسسة الأكثر قوة وتأثيراً في المجتمع، فهي القوة التي تساعد على مقاومة التغيّرات والتحولات الاجتماعية والمحافظة على هوية الجماعة واستمرارها.

وتتكون الأسرة العربية عادة من عدة عوائل، وهي أسرة ممتدة كبيرة الحجم، وتشكّل السمة المميّزة لبنية العائلة العربية حتى منتصف القرن الماضي. ومن خصائصها أنها تضم كل المتحدرين من جد ذكر واحد وينصهرون في وحدة واحدة، ويحمل جميع أفرادها اسم الجد الأول للأسرة، كما في أغلب الدول العربية. وحتى بضعة عقود، كانت تعيش أجيال ثلاثة أو أكثر في بيت واحد، الجد والجدة والأب والأم والأولاد، وكذلك إخوته وأخواته وزوجاتهم وأولادهم، وفي أحيان كثيرة العم والعمة والخال والخالة، وبعض الأقرباء في بعض الأحيان.

وقد ارتبطت بنية العائلة العربية في الأرياف ارتباطاً وثيقاً بأسلوب الإنتاج الاقتصادي السائد والعلاقات الاجتماعية، التي تشكّل الأرض والزراعة ركيزتها الأساسية. وكان النظام القرابي يجد مرتكزاته البنائية في العائلة الممتدة، الذي يعكس ضرورة التماسك والتضامن والتعصب العائلي في مواجهة الأعباء والمشاكل والصراعات مع/ وضد العوائل الممتدة الأخرى من جهة، ومواجهة الأعباء الضريبية التي تفرضها الحكومات من جهة أخرى. لذلك، نجد أن الأسرة الممتدة تمثّل وحدة بنائية تظهر في وحدة العمل في الأرض التي تحتاج إلى تكثير النسل لرفد الأرض بأيد عاملة كثيرة والزواج المبكر في داخل العائلة، وكذلك تعدد الزوجات وغير ذلك[(٧٤)].

---

(٧٣) باقادر، أبو بكر، «الحاجة إلى دراسات الأسرة»، مجلة **الاجتهاد**، العدد ٣٩-٤٠، صيف وخريف ١٩٩٨، ص ١١.

(٧٤) مراد، محمد، «العائلة وعلاقات القرابة والسلطة في المجتمع العربي»، مجلة **الاجتهاد**، العدد ٣٩-٤٠، بيروت ١٩٩٨، ص ١٧-١٨.

بقي هذا النمط من الإنتاج التقليدي مستمراً منذ قرون طويلة. وقد أدركت الدولة العثمانية، عبر مستوياتها المختلفة أهمية العائلة الممتدة كوحدة إنتاجية جماعية يمكنها توفير الفائض الريفي الذي حولته إلى استنزاف خراجي عبر صيغة نظام الالتزام وجباية الضرائب، وسنت القوانين التي نُظِّم بموجبها انتقال حق التصرف بالأرض وحصره في نطاق الأُسر الممتدة (العشائر)، وربطها بشكل جماعي بالأرض[٧٥].

والواقع، أن هذا النمط من الإنتاج الذي يرتكز على نظام استثمار الأراضي الزراعية، كان يستلزم بقاء نظام القرابة، ويوفر في الوقت ذاته، تماسكاً عائلياً وعشائرياً قوياً، وقدرة على الاستمرار وتشكيل وحدة اقتصادية ـ إنتاجية واستهلاكية تسيطر على وسائل الإنتاج وعلاقاته، وتدفع إلى السكن في منطقة جغرافية واحدة، وهو ما ساعد على التعاون والتكاتف والتعصب لأفرادها، وذلك لأن النشاط الإنتاجي على الصعيد الاقتصادي مطبوع بطابع الاقتصاد الذاتي[٧٦].

من هنا، يلاحظ المرء أن العائلة العربية الممتدة تشكّل وحدة اجتماعية إنتاجية بفعل استمرار الظروف والشروط البنيوية لتطورها حتى نهاية القرن التاسع عشر.

ولكن، مع دخول المجتمع العربي تحت السيطرة الأجنبية في أعقاب الحرب العالمية الأولى ودخول أنماط جديدة في الإنتاج الرأسمالي، استمرت العائلة الممتدة في نمط إنتاجها وعلاقاتها الاجتماعية. وقد ساعدت على استمرارها قوانينُ الملكية العقارية التي أبقت على الملكية الجماعية للعائلة الممتدة التي استمرت كوحدة إنتاجية ترتكز على عصبية عائلية وتقوم على رابطة الدم والقربى، حتى منتصف القرن الماضي حيث حدث للبنى العائلية العربية تطور نوعي[٧٧]، بسبب التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ونمو المدن وتطوّر التجارة والصناعة والتعليم

(٧٥) الحيدري، إبراهيم، **تراجيديا كربلاء: سوسيولوجيا الخطاب الشيعي**، المصدر السابق، ص ١٨٥.

(٧٦) حطب، زهير، المصدر السابق، ص ١٣٧.

(٧٧) بركات، حليم، **المجتمع العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٦، ص ١٩٥.

والأحزاب من جهة، واتساع دائرة العمل والوظائف، وبخاصة في الدول النفطية الريعية، في القطاعين العام والخاص، من جهة أخرى. وهو ما أدى إلى تفكك بنية العائلة وتحولها إلى عوائل نووية صغيرة أو إلى أُسر صغيرة تتألف من الأب والأم والأولاد الصغار، بالإضافة إلى الجد والجدة أحياناً، وتسكن في بيت واحد مستقلةً عن الأقرباء.

وقد اختلفت النِّسب بين العائلات الممتدة والعائلات النووية تبعاً للموقعين الاجتماعي والاقتصادي ومكان إقامة العائلة في المدينة أو الريف. والواقع، أن تحولاً جوهرياً أصاب بنية العائلة العربية فحوّلها بالتدريج من عائلة ممتدة إلى عوائل نووية، غير أن هذا التحول لم يُلغِ تماماً علاقات القرابة والتعصب لها، فثمة مظاهر سلوكية ما تزال تفعل فعلها في إعادة إنتاج العلاقات القرابية والصراعات العائلية، التي يمكن ملاحظتها في الميل إلى التقارب السكني من منطقة واحدة ومدينة واحدة، وتوثيق علاقات القرابة التي تتمثّل بحضور المناسبات المختلفة التي تحدث في العائلة الممتدة، في مناسبات عديدة كالزواج والوفيات والأعياد وغيرها. وإذا لم يعد الزواج الداخلي، أي من العائلة الممتدة نفسها، يشكّل قاعدة اجتماعية ثابتة، إلاّ أنه ما يزال يشكّل نموذجاً مفضَّلاً في كثير من العوائل العربية الممتدة. كما أن تشكيلات السلطة في العالم العربي ما زالت تعتمد على النفوذ العائلي، وما زالت التكتلات العائلية والعشائرية تلعب دوراً هاماً وبارزاً في كثير من القرى والمدن العربية[٧٨]. وليس نادراً أن نجد أفراد قبيلة واحدة أو مدينة واحدة أو منطقة واحدة، يسيطرون على السلطتين التشريعية والتنفيذية ويحكمون البلاد والعباد.

ومن الأبعاد الهامة للزواج الداخلي السائد في العالم العربي والذي يقوم على مبدأ أفضلية الزواج من بنت العم، حمايةُ الثروة العقارية في العائلة وتوثيق العلاقات القرابية على أساس رابطة الدم التي تزيد من قوة العصبية القرابية وتحدد موقع العائلة على صعيد النفوذ الاجتماعي والسلطة. أما الزواج الخارجي، أي من خارج العائلة الممتدة، فغالباً ما يأخذ أبعاداً اجتماعية وسياسية. كما يأخذ في أحيان أخرى طابعاً

---

(٧٨) بركات، المصدر السابق، ص ١٩٥.

طبقياً، حيث لا يستطيع الشخص الزواج بامرأة إلاّ من مستواه الطبقي، كالأُسر الوجيهة والثرية، التي لا تزوج أولادها وبناتها إلاّ من مستواها الاجتماعي والاقتصادي نفسه. ولا يمكن لأحد أن يتزوج من العوائل الشريفة والوجيهة إلاّ إذا كان من مستوى تلك العائلات الاجتماعي والاقتصادي نفسه، حتى لو كان الشخص ثرياً.

وقد نشأت بفعل المصاهرة المتبادلة بين العشائر والعوائل الممتدة، أحلاف قوية أسهمت في تعزيز النفوذ العشائري من الناحيتين الاجتماعية والسياسية، واكتسبت قوة ونفوذاً أكبر عندما تمت المصاهرة بين عائلات حاكمة وطدت ترابطها وجعلت منه جبهة موحَّدة في صراعها على الملكية والنفوذ والسلطة، واستندت إلى أتباع ومؤيدين في الريف وفي المدن، متسللة إلى أعلى الوظائف والمناصب حتى رأس الهرم في السلطة(٧٩).

العصبية والسلطة

العصبية نتاج وحدة العلاقات القرابية التي تقوم على صلات الدم والقربى التي توحد العائلة والعشيرة بقوة الالتحام والتضامن الداخلي القائم على رابطة الدم، وكذلك على المصالح المادية والاجتماعية. وهي، بهذا، تمثّل «سيكولوجيا» لها مقوماتها النفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهي أيديولوجيا أبوية ـ بطريركية يقف فيها الأب على رأس الهرم العائلي، والشيخ على رأس القبيلة. وهذه السلطة الأبوية لا تستمد مقوماتها من الفرد، بل من البناء العائلي والعشائري. وبذلك، تكون السلطة جماعية وليست فردية، وتُنتجها العائلة أو العشيرة كوحدة قرابية كاملة اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، وليس من الضروري أن تكون السلطة فيها وراثية. فالقاعدة السياسية تقوم على الملكية أو الحَسَب ومصالح العائلة. لذلك، نجد أن وفاة هذا الفرد أو غيابه لا يُفقد العشيرة مكانتها ومصالحها ودورها التاريخي، فغالباً ما يحل مكانه واحد من الأبناء أو أبناء العم لحماية مصالحها. وليس من الغريب أن نجد أن طبقة كبار الملاكين وأصحاب النفوذ تمتد جذورها إلى عوائل

---

(٧٩) مراد، المصدر السابق، ص ٣١-٣٢.

وعشائر ما زالت تتوارث الزعامة والوجاهة منذ عقود طويلة، إن لم يكن قروناً عديدة. وكلما قَوِيت حمية العصبية القبلية التي تتمتع بها العائلة أو العشيرة، كلما استمرت سلطتها وتوارثت زعامتها سنين طويلة؛ تلك السلطة التي يدعمها حجم الذكور فيها وقوتهم والثروتان العقارية والزراعية والموقعان الاجتماعي والديني للعائلة، وكذلك قوة العصبية التي تربط نسيج العلاقات القرابية بعضها مع البعض الآخر[٨٠].

وما ينطبق على العائلة والعشيرة ينطبق أيضاً على القرية والمدينة لأنهما تمثلان أيضاً توازن عصبيات عائلية محلية أو عصبيات عشائرية. ويمثّل المختار أو العمدة في القرى والمدن العصبية العائلية أو العشائرية الأقوى، التي تشكّل محور التوازن بين باقي العصبيات. ومن الطبيعي أن ينعكس موقعه على رأس السلطة المحلية دعماً اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً للعائلة التي ينتسب إليها.

وإذا كانت الملكية العقارية تشكّل الأساس المادي لعلاقات القرابة والسلطة في الريف، فإن الحرفة والمهنة تقومان بالوظيفة نفسها للوحدة القرابية في مجتمع القرية والمدينة العربيتين. لذلك، نجد أن كثيراً من العائلات تسمى عادة بأسماء الأحياء التي تسكنها أو الحِرَف التي تمتهنها أو العشيرة التي تنتسب إليها. وهكذا، يقوم رئيس الحرفة بالدور الذي يقوم به رب العائلة نفسه، ويقف على رأس هرم السلطة فيها. من هنا أيضاً، نجد أن العصبية القرابية محورُ السلطة في العائلة والعشيرة، وكذلك في القرية والمدينة العربية، وأن العناصر التي تدخل في تشكيل العصبية القرابية هي الشرط الأساسي لإنتاج النخب العربية الحاكمة في أغلب الدول العربية.

نظام القرابة والسلطة

يُعتبر ابن خلدون أول من بحث في موضوع العلاقة بين القرابة والسلطة في مقدمته المعروفة، التي عزا فيها الغَلَبة والتملُّك والسلطة إلى العصبية، التي هي شرطها الأساسي، والتي تخضع في سيرورتها لجدلية متواصلة تنشأ نتيجة للصراع بين العصبيات وانتصار الأقوى على الأضعف.

(٨٠) مراد، المصدر السابق، ص ٣٧-٣٩.

وقد اشتُقَّت العَصَبيّة من العُصْبة، وهي من فعل عَصَبَ أي شدَّ وربطَ، ومنها العُصابة. وتعني العصبية أو التحزُّب لها، مثلما تعني التعاون والتضامن بين أفرادها.

وتقوم العصبية على صلة الدم والقربى، وتأخذ عند ابن خلدون معنى أوسع وأبعد في معناها اللفظي، حيث تعني «القوة الحيوية» التي تقود القبيلة إلى التوسع وتشكيل الدولة، وفي الوقت نفسه يقود ضعف العصبية إلى أفولها وانهيار الدولة وسلطتها.

وللعصبية وجهان، واحد سلبي وهو التعصب والشوفينية، وآخر إيجابي وهو التعاون والتضامن بين أفراد القبيلة لحماية أفرادها. ولكن هدفها الأساسي هو «التغالب» للوصول إلى السلطة التي أطلق عليها ابن خلدون «المُلك». وتكون العصبية القبلية في أعلى أشكالها عند القبائل البدوية، لأن وحدة القبيلة لا تستقيم وتستمر إلاّ من خلالها، وذلك بسبب الظروف والشروط البيئية القاسية لحياة الصحراء ونمط الإنتاج الرعوي فيها. أما في المدن فتنعدم العصبية القبلية أو تضعف نسبياً، لأن سكان المدن (الحضر) لا تربطهم رابطة الدم والقربى، بقدر ما يربطهم الولاء لسلطة الحكومة أو الدولة، التي تحلّ محل العصبية القبلية فيها.

وأصل العصبية هو النَّسَب، أي القوة، التي تستمر أربعة أجيال. وعندما تتحلل قوة النسب تذوي العصبية أو الدولة أو ما يطلق عليها ابن خلدون «المُلك»، لأنها تقوم على حركة دائرية أو «دورة اجتماعية» تتكوّن من مراحل متعددة وتبدأ في النشوء في القبيلة ذات العصبية القوية، التي تتحرك في غزو المناطق المجاورة لها واحتلالها والسيطرة عليها حيث يتحول أفراد القبيلة إلى حياة الاستقرار والزراعة والتحضر. وبارتفاع مستوى المعيشة تنمو التجارة والصناعة والمدن ويزدهر العمران البشري، وفي الوقت ذاته يبدأ الملوك والحُكام بالبذخ والإسراف والتحول إلى مرحلة الكفاية والدعة والتراخي وتقليد الآخرين. وحسب مسيرة التاريخ الدائرية الخلدونية، تصل الدولة إلى مرحلة الهرم والشيخوخة فتضعف العصبية وتتفكك الدولة وتنهار الحضارة، لتسمح لقبيلة أخرى ذات عصبية أقوى باستلام السلطة، وتبدأ دورة اجتماعية جديدة، حسب القانون الاجتماعي لمسيرة التاريخ[٨١].

---

(٨١) ابن خلدون، المصدر السابق، ص ١٣٢، ١٣٩، ١٧٠ وما بعدها.

غير أن المهم في رأي ابن خلدون، أن السلطة الأقوى داخل المؤسسة القرابية هي دائماً العائلة الأقوى. ولما كانت العصبية تعني القوة، فإن عدد الذكور يكوّن العنصر الأساسي في تبوُّؤ العائلة مركزَ الزعامة والسلطة في القبيلة. من هنا، فإن العائلة العربية التقليدية هي عائلة أبوية ترتكز في علاقاتها الداخلية على نظام متماسك وموحَّد من العصبية حتى يستطيع الذكور فيها ممارسة القوة والسلطة(٨٢).

والحقيقة، أن موقع الذكور عند العرب، في العائلة والمجتمع والسلطة، ليس جديداً، فقد ارتبط دوماً بمسألة القوة التي كانت حاجة أساسية اقتضتها ظروف المجتمع العربي في الصحاري والوهاد، حيث كانت المحافظة والدفاع عن الحمى والديار يتطلبان قوة عددية كبيرة وتماسكاً شديداً وعصبية قوية تقوم على رابطة الدم والقرابة. لذلك، كانت الشجاعة والغلبة والغزو والمروءة هي القِيم الأساسية السائدة في مجتمع الصحراء، والتي يقوم عليها التنظيم الاجتماعي بالدرجة الأولى. ولهذا، أصبحت القوة الذكورية معياراً في التراتبية القبلية والعشائرية وحتى العائلية في سلّم السلطة الاجتماعية والسياسية. ومن خلال تلك القِيم والأعراف تعززت مكانة الذكور في العائلة ودعمت في الوقت ذاته مفهوماً موحَّداً للعائلة يتميّز بكونه أبويَّ النَّسَب(٨٣). كما عززت بعض القوانين الإسلامية، في تنظيمها لمسائل الإرث والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية، مكانةَ الذكور عندما جعلت «للذكر مثلَ حظ الأُنثيين»(٨٤).

من جهة أخرى، شكّلت القوة الذكورية أحد أبرز المعايير التي قام عليها مبدأ إعادة التوزيع الدوري للأراضي المشاعية في البلدان العربية. وقد استغلت سلطات الانتداب البريطانية والفرنسية هذه المعايير ووظفتها للسيطرة على رؤساء العشائر والأُسر والوجهاء والأعيان في الأرياف والمدن، والحصول على ولائهم. وكان المتَّبَع أن يجري توزيع قطع الأراضي على الأُسر تبعاً لعدد الذكور أو لعدد المحاربين الذين تمتلكهم كل أُسرة، أو حسب نظام «الأنصبة المحددة» حيث تقسم القرى إلى

(٨٢) مراد، المصدر السابق، ص ٣٤-٣٥.
(٨٣) المصدر نفسه، ص ٣٤-٣٥.
(٨٤) «سورة النساء»، «الآية ١١».

عدد محدد من الأنصبة، الذي لا يتغيّر بمرور الزمان. وقد أتاح هذا النظام للأُسر القوية والتي تضم العدد الأكبر من الذكور، الاحتفاظ بالعدد الأكبر والأفضل من الأنصبة. ولم تلبث هذه الأنصبة أن تطورت في ما بعد إلى ملكية جماعية ثابتة، وأصبحت في الأخير تشكّل قاعدة قوية لنفوذ العائلة وسلطتها الاجتماعية والسياسية. ولما كانت المُلكية بحاجة إلى سلطة تحميها، فقد ارتبط تطوّر الملكية العقارية ارتباطاً قوياً بتطوّر بُنى الأسرة العربية بصورة عامّة، التي تقوم على الإكثار من الإنجاب، وخاصة الذكور، الذي ظل مقياساً أساسياً للقوة التي تؤمّن حماية ملكية العائلة بأشكالها المختلفة.

وهكذا، نلاحظ أن العصبية القبلية هي نتاج وحدة العلاقات القرابية التي تقوم على صلة الدم والقربى، وكذلك على وحدة المصالح المادية والاجتماعية والثقافية. وبهذا، تصبح العصبية القبلية بمثابة أيديولوجيا للعائلة بكل مرتكزاتها النفسية والاجتماعية والاقتصادية. كما تصبح السلطة متكوّناً عصبياً يجد مرتكزاته عبر العائلة الممتدة كوحدة اجتماعية ـ اقتصادية ـ سياسية وليس عبر الفرد أو غيره، لأنه في حالة وفاة هذا الفرد لا تفقد العائلة الممتدة دورها التاريخي، لأنه سرعان ما تجد العائلة فرداً آخر من الأبناء أو الأعمام أو أبنائهم، يقوم بالدور نفسه لحماية مصالح الأسرة ووحدتها.

وعلى هذا الأساس، «يتحدد موقع العائلة في سلّم السلطة الاجتماعية ـ السياسية وفقاً لدرجة العصبية التي تتمتع بها باقي العصبيات العائلية الأخرى»، بالإضافة إلى العناصر التي تشكّل مصدر قوة العصبية، وفي مقدمتها القوة العددية الذكورية وحجم الثروة العقارية والمركز الاجتماعي والوظائف التي تشغلها في مؤسسات الدولة، والموقع الديني للعائلة، وحجم العلاقات القرابية التي تربطها مع غيرها من العائلات عن طريق الزواج والمصاهرة والمصالح الاقتصادية والتحالفات السياسية وغيرها[٨٥].

ويعتقد شرابي أنه على الرغم من جميع مظاهر التحديث والتغيّرات النوعية في الهياكل الاجتماعية والاقتصادية القائمة، فإن النمط القرابي والسلطة الأبوية التي

---

(٨٥) مراد، المصدر السابق، ص ٣٦-٣٩.

ترتكز على العائلة الممتدة، ما يزالان النمط القرابي السائد. وإن التطورات التي حدثت ليست سوى نظام أبوي حديث أو «أبوية مستحدثة»[٨٦]، وهو نظام يمتد إلى النظام السياسي الحديث الذي يستمد شرعيته من العائلة أو القرية أو المدينة، من حيث كونه نظاماً قرابياً أبوياً يطرح الحاكم نفسه فيه على أنه «الأب القائد» وأن جميع أفراد الشعب هم أبناؤه، وعلى الأبناء واجب تقديم الطاعة والولاء والخضوع له دوماً[٨٧].

من جهة أخرى، فإن «الأب القائد» ينتظر من أبنائه دوماً الولاء المطلق، الذي يولّد سلوكات تقوم على النفاق السياسي والتملق والتزلف والمديح، وهي تلك السلوكات التي تتحكم في العلاقة التي تربط بين الرئيس والمرؤوس، في العائلة والقبيلة والدولة بجميع مؤسساتها المختلفة. كما أن هذا الشكل من السيطرة الأبوية الهَرَمية، التي تقوم بين الحاكم والمحكوم، هو نفسه الشكل الذي يقوم بين العامل ورب العمل والأستاذ والطالب والجندي والضابط، على جميع المستويات، في الدولة والمجتمع، وهو ما يدفع بالضرورة إلى تضخيم الذكورة وتبخيس الأنوثة وتسلُّط الأب على العائلة وسيطرته عليها وقمع المرأة والأولاد وسيطرة الكبير على الصغير والقوي على الضعيف[٨٨].

في هذا المجتمع، تصبح الثقافة هجينية بل مهجَّنة، وتُستخدم كأداة خطابة وسيطرة وقمع، بدلاً من أن تكون أداة حوار وتفاهم وتواصل اجتماعي، لأن هدفها الأساسي ليس التنوير والتحليل والنقد، بل تثبيت علاقات القوة والسيطرة والخضوع. كما تصبح المرأة متخلِّفة وخاضعة ومستعبَدة وقانعة بوضعيتها وقَدَرها ودونيتها، وفي الوقت ذاته غير قادرة على تغييره. وبسبب الانقسام والتناقض بين التسلط والخضوع والضغوط النفسية التي تقع تحتها المرأة، تضطر إلى الخضوع تحت ضغط هذه العلاقات الأبوية، ويفقد بذلك المجتمع جزءاً كبيراً من طاقاته النفسية، وتصبح

---

(٨٦) شرابي، **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، بيروت ١٩٩٢، ص ٧٤.

(٨٧) مراد، المصدر السابق، ص ٥٣.

(٨٨) الحيدري، إبراهيم، «إشكالية الثقافة والشخصية»، مجلة **عيون**، العدد ١٠، السنة الخامسة، كولون ٢٠٠٠، ص ٢٢.

إمكاناته العقلية والروحية محدودة بتلك العلاقات الأبوية القمعية. كما أن التعلق السري بالأم يتحول إلى التعلق بالقوى الأخرى. وإذا كانت المرأة خاضعة باستمرار لنظام العائلة الأبوي، فإنها تتحول بالتالي إلى إنسان يعيد إنتاج التسلط الأبوي في المجتمع ويرسخه.

والحال، أن مأزق العائلة، كما يقول هوركهايمر، في كتابه **السلطة والعائلة**[٨٩] هو نتيجة من نتائج العلاقة المتبادلة بين العائلة والمجتمع، لأن سلطة الأب مستمَدة من سلطة المجتمع. وتستمر هذه السلطة بالانتقال من جيل إلى آخر عن طريق التنشئة الاجتماعية الأبوية. ويقوم المجتمع بدوره بتجديد هذه السلطة بحيث لا يمكن الاستغناء عنها، مثلما لا يمكن الاستغناء عن العائلة. وبهذا، تصبح العائلة الخلية الثقافية الأولى التي تنقل وتجدد النزعة الأبوية، وبالتالي تشكّل كل بنيات التسلط الأخرى[٩٠]. وقد برهنت العائلة ذاتُ النزعة الأبوية، عدمَ استطاعتها على المحافظة على وحدتها، ليس الشكلية، وذلك لعدم قدرتها على حلّ أو التخفيف من الأزمات والتوترات التي تحدث فيها، وبصورة خاصة الكراهية الموجَّهة إلى سلطة الأب على الأم والأولاد والبنات، علاوة على المشاكل التي تفرزها هذه الكراهية، وكذلك التسلط على العائلة.

إن وحدة العائلة وتماسكها لا يقومان على تعارض الأهداف وتصادم المصالح. كما أن هذه التوترات والمشاكل التي تسود العائلة، إنما هي نموذج للتوترات والمشاكل الاجتماعية التي تسود في المجتمع.

وفي الحقيقة، فإن هذه التوترات والمشاكل تنعكس بالدرجة الأولى على أفراد العائلة، وذلك بسبب سيطرة الأب، ليس على العائلة فحسب، بل على الاقتصاد والسياسة والثقافة في المجتمع عموماً، وهو ما يضيف إلى أتعاب المرأة مشاكل إضافية. وبما أن المرأة مرتبطة اقتصادياً بالرجل، فقد أصبح الزواج والعائلة متعادلين، وهو ما يجعل المرأة مضطرة إلى الانسجام مع نمط الحياة السائد للحصول

---

(٨٩) Horkheimer, Max, Autorität und Familie, in: *Kritsche Theorie der Gesellschaft*, Bd. I, Frankfurt, 1968, s. 331ff.

(٩٠) *Ibid*, s. 350.

على الزوج والأطفال، وكذلك لحماية مؤسسة العائلة من التفكك والانهيار. إن هذه التنازلات تُفقد المرأة بالتدريج قوتها على التحمل، وكذلك استقلاليتها، لتتعوَّد، بالتالي، على نمط الحياة التقليدي السائد.

والحقيقة، فإن التسلط والخضوع هذين، إنما يأتيان أولاً من المرأة نفسها، ومن الأب «البطريركي» ثانياً، الذي يؤكد على القطيعة بين الإخلاص الأخلاقي والآلام التي تتحملها المرأة في الواقع.

إن تغيُّر وعي المرأة شرط أساسي في تغيير وضعيتها الاجتماعية والثقافية، وكذلك تغيير قابليتها على الرفض والمقاومة. وفي الوقت ذاته، فإن تحرر المرأة ووعيها بمكانتها لا يكفيان من دون تغيير وعي الرجل وتحرره من قيود أسره وأبوته واستلابه. فالرجل، بسبب تنشئته الاجتماعية وثقافته وتكوينه النفسي وتربيته على قِيم الرجولة التي اكتسبها من المجتمع الأبوي وترسخت في ذهنيته ومخيِّلته منذ الصغر، لا يتقبل أن تحصل المرأة على حريتها وحقوقها ومساواتها بالرجل، حتى لو اقتنع بذلك نظرياً وادعى أنه من دعاة التحرر والمساواة. فالتنشئة الاجتماعية في المجتمع الأبوي التقليدي تؤكد وتدعم تفوُّق الرجل على المرأة منذ اللحظة التي يعي فيها أنه ذكر وأنها أنثى.

إن التغيير الجذري للهيمنة الأبوية التقليدية لا يتم بتغيير العلاقة التسلطية بين الرجل والمرأة، ليس على مستوى الأفكار النظرية، بل على مستوى الممارسة العملية وفي الواقع الاجتماعي، وفي سياق طويل المدى يقوم على تربية جديدة تنبني على المساواة التامّة بين الذكر والأنثى فعلياً ـ منذ الولادة، مروراً بالتنشئة الاجتماعية والتربية والتعليم والعمل، حتى الكبر ـ في جميع الحقوق والواجبات، وحسب تقسيم العمل الاجتماعي بين الجنسين، داخل البيت وخارجه، في المدرسة وفي العمل، وعلى جميع المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وكذلك، تعديل القوانين المدنية والأعراف الاجتماعية بما ينسجم مع هذا السياق، ويساعد على تغيير بنية العائلة وقِيمها وأعرافها، وبالتالي تغيير بنية المجتمع الأبوية التي هيمنت على العالم بصورة عامة، وعلى العالم العربي بصورة خاصة.

الفصل السابع

الخطاب العربي وقضايا المرأة

الحركة النسوية في العالم العربي في مئة عام

مقدمة

مع بداية القرن العشرين، شهدت الحركة النسائية والمطالبة بحقوق المرأة تحولات هامة ظهرت في كفاح المرأة من أجل الحصول على حقوقها ومساواتها بالرجل ومشاركتها إياه في الحياة العامة، ليس على مستوى العالم العربي بل على مستوى العالم، حيث جرت محاولات عدّة لتحرر المرأة والعائلة من قيود التخلف الاجتماعي، مع أن هذا التحرر المزعوم حمل في أحشائه تناقضات اجتماعية عميقة، عانت منها المرأة أكثر من غيرها بسبب الظروف والقِيم الاجتماعية التي تحيط بها.

ومع أن التناقض الاجتماعي ظاهرة اجتماعية عامّة تظهر في كل مجتمع يمر بمرحلة تغيّر وتبدل حضاريين، لكن المشكلة تكمن في أن المجتمع لا يتغيّر في جميع جوانبه مرة واحدة، بل يتم التغير بالتدريج وفي جوانب أو وحدات منه، فتتقدم جوانب وتتخلف أخرى، وهو ما ينتج تناقضاً وتناشزاً اجتماعيين في أفكار الناس وسلوكهم ومواقفهم، ويؤدي إلى مشاكل اجتماعية تنعكس على فئات المجتمع، ولو بدرجات مختلفة.

لقد مرّت أغلب المجتمعات العربية، خلال الحكم العثماني الاستبدادي، بمرحلة طويلة من التخلف والركود، أعقبتها، بعد الحرب العالمية الأولى، مرحلةُ

تغيرات وتحولات سريعة وذلك بدخول عناصر جديدة من الحضارة والمدنية الصناعيتين الغربيتين، مما أحدث تغيّرات بنيوية عميقة، قلبت كثيراً من القِيم والمعايير والأعراف الاجتماعية، وكذلك السلوكات والمواقف، بعد أن تحوّلت وسائل السفر من الحمير والجِمال إلى السيارات والطائرات، مع أن هذه التغيّرات لم تجرِ على وتيرة واحدة وفي جميع جوانب الحياة المادية والمعنوية، بل حدث ذلك بصورة خاصة بين الفئات والطبقات الوسطى والأرستقراطية، وفي العواصم والمدن الكبيرة. وبسبب انتشار التعليم وتزايد فرص العمل وتطوّر وسائل الإعلام والحراك الاجتماعي والاقتصادي، تفتحت العيون والأذهان على ثقافة جديدة لم تكن تتلاءم مع العادات والمعايير الاجتماعية القديمة، وهو ما أفرز تناشزاً اجتماعياً بين من يسميهم علي الوردي المحافظين من جهة، وبين المجددين من جهة أخرى[1]. والمشكلة، أن المحافظين قاوموا عناصر الحضارة والمدنية الغربيتين جراء تزمتهم الشديد، ووقفوا ضدها، في حين اندفع المجددون وراءها وحاولوا التكيف معها. وقد أحدث هذا التناشز انقسامات بين فئات المجتمع المختلفة، بين من يقف معها أو يتعصب ضدها، وبصورة خاصة الصراع الذي أصبح واضحاً في المدن أكثر منه في الريف، بين نُسُق التربية والتعليم الإسلامية التقليدية الصارمة، ونُسُق التربية والتعليم الليبرالية الحديثة، وكذلك الموقف من المرأة ونيل حقوقها ومشاركتها في الحياة العامة.

وإذا ألقينا نظرة على الحركة النسوية في العالم العربي منذ بدايات اليقظة ـ النهضة العربية ـ الإسلامية في بداية القرن الماضي، التي هي بدون شك رد فعل على الحداثة التي دخلت مع الاستعمار والتبعية والاستقلال الشكلي لبعض الدول العربية، فمن الطبيعي أن تؤثر هذه «الصدمة» التي طالت جوانب عديدة من فئات المجتمع، في المرأة التي رزحت قروناً عديدة تحت مركّب ثلاثي من التخلف، هو الجهل والفقر والمرض، إلى جانب نظرة الرجل الشرقي الأبوية المتخلفة التي لا تجد في المرأة سوى «حُرمة»، وعبدة مخدَّرة و«عورة» في جسدها وصوتها، فلا

(١) الوردي، علي، **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي**، بغداد ١٩٦٥، ص ٣٤٣.

يُسمح لها بأن تخرج من البيت إلاً مرتين، «مرة إلى بيت زوجها وأخرى إلى قبرها»، ولا يُسمح لها بأن تتعلم فتقرأ وتكتب والعياذ بالله! في عام ١٨٩٨، كتب خير الدين نعمان بن الثناء الألوسي في واحدة من مخطوطاته الموسومة «الإصابة في منع النساء من الكتابة»، محفوظة في مكتبة الأوقاف العراقية في بغداد، ما يلي:

فأما تعليم النساء القراءة والكتابة فأعوذ بالله، إذ لا أرى شيئاً أضرَّ منه بهن، فإنهن لما كن مجبولات على الغدر، كان حصولهن على هذه الملكة من أعظم وسائل الشر والفساد. وأمّا الكتابة، فأول ما تقدر المرأة على تأليف كلام بها. فإنه يكون رسالة إلى زيد ورقعة إلى عَمْر، وبيتاً من الشعر إلى عزب وشيئاً آخر إلى رجل آخر، فمَثَل النساء والكُتب والكتابة، كمَثَل شرير سفيه تهدي إليه سيفاً، أو سكّير تعطيه زجاجة خمر. فاللبيب من الرجال من ترك زوجته في حالة من الجهل والعمى فهو أصلح لهن وأنفع[٢].

إن هذا التحذير الذي وجهه الألوسي يعكس تماماً النظرة التقليدية المتخلفة التي كان يحملها الرجل عن المرأة، وازدراءه لها وشفقته عليها، في وقت كان التخلف والجهل يخيمان على منطقة الشرق عموماً، والعالم العربي على وجه الخصوص، مع بعض الاستثناءات كما في مصر والشام.

غير أن اليقظة الفكرية والاجتماعية في العالم العربي، وبصورة خاصة في مصر، وبداية دخول المرأة إلى التعليم، ومحاولاتها المستمرة القيام بدورها في الحياة العامة، ومطالبتها بالاعتراف بحقوقها أمام المطالبين بإبقائها عنصراً مشلولاً وجاهلاً ولا قيمة له ولا دور يقوم به في المجتمع سوى الإنجاب ورعاية الرجل وتربية الأطفال، إن هذه اليقظة الفكرية دفعت رواد النهضة إلى أن يلتفتوا إلى قضية هامة في المجتمع، هي قضية المرأة، وضرورة تعليمها وتثقيفها ونيل حقوقها التي أباحها لها الدِّين الحنيف، منطلقين من أن الإسلام ليس مجرد عقيدة، بل هو نظام هوية

(٢) المانع، سميرة، «خريطة وضع المرأة منذ مئة عام»، بحث أُلقي في «جامعة لندن»، مركز دراسات الشرق الأدنى، **النساء**، العدد الثاني، آب/أغسطس ٢٠٠٠؛ أيضاً: علي الوردي، **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي**، المصدر السابق، ص ٣٤٧.

ومعنى. وقد ترتَّبَ على هذه الهوية أخذٌ كامل بطريقة الحياة، بحيث لا يمكن الفصل بين العقيدة والحياة، كما فعل النبي محمد عندما أسس العقيدة والأمة (الدولة). فالإسلام، كعقيدة وممارسة، لم يقلل من شأن المرأة. وإذا كانت فكرة «الجنس الضعيف» المستخدمة في الغرب غير معروفة في الإسلام، فإن العرب استعملوا «الجنس اللطيف». وبهذا المعنى، فإن هناك بَوْناً شاسعاً بين موقف الإسلام وموقف المسيحية في الجنسوية. كما أن الدين الإسلامي لم يحمّل آدم وحواء مسؤولية خطيئتهما. وإذا اندمجت في الغرب المسيحي الأبوية مع البيوريتانية (الحركة الطهرية التي قامت في إنكلترا على إثر الإصلاح الديني في أوروبا ١٥٦٠)، في مركب قمعي واحد يحارب الجسد، نجد أن أبوية العرب ـ الإسلام هي «أبوية مُتعيَّة» كما تطلق عليها مي غصوب[٣].

وكان ماكس فيبر، عالم الاجتماع والاقتصاد المشهور، قد نظر إلى الإسلام باعتباره ديناً يتعارض مع المذهب الطهري ـ البيوريتاني، الذي يقوم على الفضيلة. فالإسلام، كما يقول، دين يحترم التمتع بمباهج الحياة ومتعها وجعلها هدفاً له في الحياة الدنيا، وبصورة خاصة النساء والملكية الخاصة. ومعنى هذا عدمُ وجود أخلاق تنسُّكية في الإسلام. وهو ما يؤكده القرآن الكريم، حيث لا يوجد في نصوصه تناقض بين الأوامر الأخلاقية والعالم[٤].

اليقظة الفكرية المبكرة في مصر وبلاد الشام

كان لليقظة الفكرية والاجتماعية المبكرة في مصر دور هام في دفع محمد علي باشا إلى إرسال بعثات علمية إلى فرنسا بهدف بناء جيل جديد متعلم ومتنوِّر بالثقافة الأوروبية. وكان من بين أعضاء البعثات المصرية رفاعة الطهطاوي (١٠٨١-١٨٧٣)، وهو رجل دين وسليل أسرة دينية فقيرة من مصر العليا، أُرسل كإمام في البعثة

---

(٣) غصوب، مي، **المرأة العربية وذكورية الأصالة**، بحوث اجتماعية رقم ٧، دار الساقي، لندن ـ بيروت، ١٩٩١، ص ١١-١٥.

(٤) الحيدري، إبراهيم، «جدلية الحوار حول أطروحة ماكس فيبر»، مجلة **العلوم الاجتماعية**، العدد الأول، الكويت، ربيع ١٩٩٠، ص ١٦٢.

المصرية إلى باريس. وسرعان ما اكتشف الطهطاوي أفكار عصر التنوير ومبادئ الثورة الفرنسية، بعد أن قرأ روسو وفولتير ومونتسكيو وغيرهم من المفكرين، وتعرّف إلى وضع المرأة الأوروبية، وأمل في أن يُرفع الغبن عن المرأة المصرية ويرتفع مستواها التعليمي والاجتماعي، ورأى أن مؤسسة «الحريم» ليست سوى سجن للنساء وأنها نوع من البطالة المعممة، لأن النساء لا يشاركن في العمل والإنتاج. وقد أصدر الطهطاوي كتابين هما **مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية**، **والمرشد الأمين للبنات والبنين**. وكانت آراؤه التربوية وأفكاره الاجتماعية متقدمة على عصره بسبب تواجده في فرنسا، وملاحظته البَوْنَ الشاسع بين المرأة الفرنسية والمرأة المصرية وما تتمتع به النساء الفرنسيات من حرية ومكانة عالية في المجتمع، وحاول تطبيق ما رآه في فرنسا على المجتمع المصري، من منطق ورؤية إسلاميين.

وفي الشام، كان المعلم بطرس البستاني أول من اهتم بتعليم المرأة. ففي خطبة له حول تعليم المرأة بدعوة من «الجمعية السورية للعلوم والفنون» في ٤ كانون الأول ١٨٤٩، قال البستاني «لأن الولد الذي يخرج إلى عمله يكون متروكاً لعناية الأم أكثر الأوقات، وبهذا، فإن الأم هي الواسطة الأولى لتربية الأطفال وتقويمهم وتمدنهم». من هنا، تأتي ضرورة تعليم الأولاد في المدارس الحديثة.

وقد تأسست أول مدرسة للبنات في بيروت عام ١٨٤٨، في حين تأسست أول مدرسة للبنات في مصر عام ١٨٧٣ ثم ثانية عام ١٨٧٥، بعد أن اقتصرت المدارس على تعليم البنين فقط، مع استمرار التعليم البيتي وفي الكتاتيب والمدارس الدينية(٥).

وفي بداية القرن الماضي، بدأت الصحافة النسائية بالظهور. فقد أصدرت لبيبة هاشم مجلة **فتاة الشرق** في بيروت عام ١٩٠٦، وأصدرت ماري عجمي في دمشق عام ١٩١٠ مجلة **العروس**، ثم أصدر محمد صبحي بصمجي **النهضة النسائية** في

---

(٥) Irabi, Abdulkader, *Arabische Soziologie*, Darmstadt, 1989, s. 78;
انظر أيضاً: غصوب، مي، المصدر السابق، ص ٢١.

حلب عام ١٩١٩. كما برزت كاتبات اهتممنَ بقضايا المرأة أمثال نظيرة زين الدين وزينب الفواز ووردة اليازجي ومريانا مراش وعائشة تيمور وغيرهن، وساهمن في الحركة الأدبية والثقافية(٦).

وقد أكدت حذام عدي أن ما يطبع كتاباتِ الرعيل الأول من رائدات النساء العربيات، هو الخوف الذي يظهر من بين سطور كتاباتهن ومجاملتهن للأعراف السائدة آنذاك، حيث دافعت إحداهن عن الحجاب وآثرت الأخرى الكتابة في «الأخوانيات» في الأدب التقليدي، ولكن «كن ينتقدن بغضب مسألة مصادرة حرية الفتاة باختيار الزوج ومنع تعليمها»(٧). كما ساهمت المرأة في سوريا في النضال من أجل الاستقلال ضد جمال باشا السفاح وضد الاستعمار الفرنسي، إلى جانب الاهتمام بقضايا التعليم والزواج ورفع حجاب الوجه والاختلاط. وربما كان الاهتمام بتأسيس الجمعيات والمنتديات الأدبية هو ما يطبع النشاطات النسوية في تلك الفترة من الزمن. ولم ينته عقد الخمسينيات من القرن الماضي حتى نالت المرأة في سوريا ولبنان ومصر والعراق والأردن وتونس والجزائر الحقوق السياسية، تطبيقاً لـ«اتفاقية الحقوق السياسية للمرأة» التي أعلنتها «اتفاقية العمل الدولية» رقم ١٠٣ لعام ١٩٥٢، التي تخص إجازة الأمومة ورعاية الطفولة وغيرهما، وهو ما شجع المرأة في النصف الثاني من القرن الماضي على التوجه نحو التعليم الابتدائي والجامعي والعمل العام والخاص والمشاركة في عمليات التنمية المختلفة. كما حققت المرأة اللبنانية خطوة رائدة بدخولها عالمَ السياسة عام ١٩٥٣ عندما خاضت الانتخابات البرلمانية اللبنانية السيدة إميلي فارس إبراهيم، بعد سنتين فقط من إعطاء المرأة اللبنانية حق الانتخاب، وبذلك أصبحت المرأة الأولى في العالم العربي التي نالت هذا الحق.

وفي الحقيقة، فقد حظيت النساء في لبنان منذ الاستقلال، وربما قبل ذلك بعقود، بتعليم وثقافة أوسع وأعمق منهما في سائر الدول العربية والشرق الأوسط. فمن المعروف أن أول مدرسة للبنات تأسست في بيروت عام ١٨٤٨ وليس في

(٦) عدي، حذام زهور، «قضايا المرأة العربية المعاصرة»، **المستقبل العربي**، العدد ٢٧٥، كانون الثاني/يناير ٢٠٠٢، ص ١٣٤.
(٧) المصدر نفسه، ص ١٣٥-١٣٦.

مصر، كما أن أول مجلة باللغة العربية هي مجلة **الفتاة**، أصدرتها هند نوفل في بيروت عام ١٨٩٢.

وتشير مي غصوب إلى أن لبنان كان منذ نيله الاستقلال عام ١٩٤٣، أحد أكثر دول العالم العربي تناقضاً في ما يتصل بالنساء، وذلك بسبب أن القانون اللبناني الذي ينظم الشؤون العائلية متردٍّ، وأعمار الزواج في حال لا تقل تردياً عن بلدان عربية أخرى. كما يصعب وضع صورة جامعة لوضع المرأة اللبنانية، وذلك بسبب تعدد المذاهب والطوائف، بحيث تخضع المرأة لأحكام طائفتها وأعرافها وتقاليدها[٨].

وكان للحرب اللبنانية، التي استمرت أكثر من عقد ونصف عقد، تأثير واضح في المرأة التي دفعت ثمناً باهظاً لهذه الحرب، وأعادتها إلى الوراء وذلك بسبب تفكك البنى العائلية والمجتمعية وصراعات المذاهب والطوائف والعوائل والأحزاب في ما بينها، ونتيجة تراجع المجتمع اللبناني ولجوئه إلى القيم العائلية والعشائرية والطائفية القديمة.

ويختلف وضع المرأة في فلسطين عن باقي الدول العربية، وذلك بسبب وضعها الفريد من الناحيتين السياسية والجغرافية. فبالرغم من المعاناة المستمرة من السياسية الفاشية والقمع والإرهاب المسلّط عليها، قامت المرأة الفلسطينية بواجبها في المشاركة مع الرجل في المقاومة والكفاح ضد الصهيونية وآلتها العسكرية ـ إسرائيل ـ، وذلك بتشكيل منظمات وجمعيات نسائية وكذلك لجان طوارئ موزَّعة في مناطق مختلفة من الأراضي الفلسطينية لتقديم المساعدة للعوائل المنكوبة والمتضررة والخدمات الضرورية حتى في أشد الظروف قسوة وضراوة، وكذلك تعليم النساء وربات البيوت وإرشادهن إلى أساليب كسب العيش وتأمين العمل وتحصيل التعويضات لهن من أرباب العمل في حالات فقدان عملهن[٩]. والمهمة الأخرى التي تقوم بها النساء الفلسطينيات في مناطق التهديد العسكري والمقاومة المسلحة، تتمثَّل في تقديم الخدمات للجرحى والعمل على تأمين العمل للمعوقين بسبب

(٨) غصوب، المصدر السابق، ص ٤٧ وما بعدها.

(٩) الكرمي، سهام، «دور المرأة في المجتمع الفلسطيني»، مجلة **العروة**، العدد ١٠٨، لندن ٢٠٠٢، ص ٧.

المقاومة الباسلة. حتى أن النساء شاركن في ثورة الحجارة وتأمين الأحجار الكافية للثوار.

ويعود تاريخ الحركة النسائية في فلسطين إلى عام ١٩٢١ عندما تأسست أولى المنظمات النسائية التي دعت عام ١٩٢٩ إلى عقد مؤتمر يطالب النساء الفلسطينيات بمقاومة تزايد أعداد المهاجرين اليهود إلى فلسطين، وفي الوقت نفسه مقاومة سلطات الانتداب البريطاني. وقد خرجت عام ١٩٢١ أول تظاهرة نسائية للاحتجاج ضد الهجرة الصهيونية وهن يرتدين الحجاب وقد جلسن في سيارات مغلقة[١٠]. كما دعا الاتحاد النسائي عام ١٩٣٦ إلى الإضراب العام الذي استمر ستة أشهر. وكذلك، شاركت المنظمات النسائية الفلسطينية في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي منذ عام ١٩٤٨ وحتى اليوم.

وفي الوقت الذي أُنهي فيه اللمسات الأخيرة لهذا الكتاب، كانت الحرب قد تفجرت من جديد في الأراضي الفلسطينية واجتاحت القوات الإسرائيلية مدن الضفة الغربية، وأخذت الطائرات والدبابات تقصف المدن والمخيمات في رام الله ونابلس وجنين وغيرها لدفع المقاتلين إلى الاستسلام. غير أن المقاومة الباسلة، وبصورة خاصة في جنين، تحولت إلى الهجوم، وأوقعت خسائر في صفوف الجيش الإسرائيلي. ثم تحول الهجوم إلى مواجهة مع سكان مخيم جنين وراحت الجرافات تدمر المنازل لتفتح طريقاً للدبابات والجنود الإسرائيليين للوصول إلى قلب المخيم حيث يتحصن المقاتلون في مواجهة إطلاق الصواريخ الإسرائيلية عليهم بدون توقف. وقد تعرض المخيم لأعتى المعارك الضارية لمدة عشرة أيام، قُتل خلالها ثلاثة وعشرون إسرائيلياً واستشهد العشرات من الفلسطينيين.

في مثل هذه الظروف العصيبة، كانت المرأة الفلسطينية تقف صامدة وتدفع ثمناً باهظاً، حيث تعيش ظروفاً مريعة من القتل والتدمير لا يمكن تصورها أو قبولها بأي منطق إنساني. فالبيوت تُهدَم فوق رؤوس الناس والأطفال، وتجري أمام أعينهم مجازر مريعة، يُقتل فيها حتى الأطفال، وتلد الحوامل على قارعة الطرقات، وتُمنع

---

(١٠) غصوب، المصدر السابق، ص ٢٥.

حتى سيارات الإسعاف من نقل الجرحى والمرضى. في ظل هذه الظروف العصيبة، تقوم المرأة الفلسطينية بدورها المشرّف وتناضل مع أخيها الرجل بقدر ما تستطيع. وقد ضربت ليلى خالد وسناء محيدلي وغيرهن، مثلاً في البطولة والشهادة وبرهنَّ على أنهن نساء غير تقليديات ضحين بأنفسهن في سبيل الوطن، وأصبحن رمزاً للمرأة العربية المناضلة ونموذجاً أجمل وأروع للتضحية والفداء.

قاسم أمين: رائد تحرير المرأة

نبشت الصدمة الحضارية التي أثارت الوعي بإشكالية تقدم الغرب وتأخر الشرق، ما كان مطموراً. ولهذا، كان من المنطقي أن ينشغل المفكرون والأدباء في ذلك الوقت باستيعاب هذه الإشكالية ومحاولة إيجاد السبل الكفيلة باللحاق بالغرب المتقدم علمياً وتكنولوجياً. وهكذا، جاءت النقلة الفكرية والاجتماعية الكبرى مع قاسم أمين (١٨٦٥-١٩٠٨)، أول رائد لتحرير المرأة في مصر والعالم العربي. وبهذا، فهو حالة استثنائية في زمانه، حيث تكلم قاسم أمين ضد ما كان سائداً من أعراف وتقاليد، في وقت كانت فيه المرأة مجرد إنسان ناقص العقل والدِّين. وقد لاقت أفكار قاسم أمين، التي تخطت حدود زمانها ومكانها، هجوماً عنيفاً من المحافظين، كما لاقى قاسم أمين نفسه صنوف الاضطهاد والمضايقات والاتهامات التعسفية بالكفر والمروق عن الدين، وسيق إلى المحاكمة لأفكاره «الخطيرة» التي دافع عنها بقوة وحرارة مثلما دافع عن تحرير المرأة وطالب بنيل حقوقها، لأن ذلك طريق لتحرير الجنسين معاً.

بدأ قاسم أمين بنشر سلسلة من المقالات في مجلة **المؤيد** وضع اللوم فيها على النساء المصريات في استمرار وضعهن المتدني في المجتمع، ونصحهن بالبقاء في البيت والتفرغ للعمل المنزلي فقط ما دمن عاجزات عن مجاراة النساء الفرنسيات. وقد أصدر كتابه الأول **تحرير المرأة** الذي دافع فيه عام ١٨٩٩، بجرأة وشجاعة، عن حقوق المرأة، وبصورة خاصة عن حق التعليم، ودعا إلى مساواتها مع الرجل لكي تستطيع الانسجام مع زوجها في عالم الحياة الزوجية.

ومن دعوة قاسم أمين هذه، انطلقت الشرارة الأولى لعصر نهضة وتنوير في

العالم العربي، ومن مصر تحديداً، التي كانت آنذاك في صدارة الدول العربية التي حملت مشعل الثقافة والتقدم والتغير الاجتماعي.

لقد طرح قاسم أمين في كتاباته شكلاً جديداً ومختلفاً في آن، عما كانت عليه وضعية المرأة في العالم العربي التي فرضتها عليها العادات والتقاليد والأعراف، ورسختها القيم الأبوية والأخلاق شبه الإقطاعية والتخلف الاجتماعي. فدعا إلى خروج المرأة إلى الحياة العملية ومشاركة الرجل في العمل والإنتاج، وركز بصورة خاصة على تعليمها، باعتبار أنها تمثل نصف المجتمع، وأن بقاءها جاهلةً من شأنه أن يحرم «الانتفاع بأعمال نصف عدد الأمة وفيه الضرر الجسيم ما لا يخفى...»، وأن «انحطاط المرأة هو انحطاط أمة»[١١].

والحقيقة، فقد وقف قاسم أمين ضد تهميش دور المرأة الذي لا يساعد على تنمية المجتمع وتقدمه بوتائر سريعة وطبيعية، وأن هذا التهميش ليس سوى نتيجة للنظرة التي يتوهمها الرجل والتي ينظر بها الرجل العربي إليها بكونها «لا تصلح لعمل آخر، وأن الرجال غير محتاجين إلى النساء في القيام بشؤون الحياة العامة».

كما أرجع قاسم أمين سبب هذه النظرة الضيقة إلى وسائل الإعلام العربية والصحافة المكتوبة التي تخلفت عن ربط قضية المرأة بقضية التنمية وإبراز دورها في الحياة العامة وكذلك في كتب الأدب والقصة التي لم تستطع عكس الصورة الحقيقية للمرأة[١٢].

والواقع، لقد وضع قاسم أمين يده على حقيقة هامة ونقطة جوهرية، هي أن بداية تحرر المرأة هي تعليمها، الذي يفسح المجال أمامها للدخول بقوة إلى ساحة الحياة العملية.

وأصدر قاسم أمين كتابه الثاني **المرأة الجديدة** عام ١٩٠١، الذي لا يقل أهمية عن كتابه الأول **تحرير المرأة**، وأكد فيه على وضعية المرأة المتدنية في المجتمع بسبب بنية العائلة العربية ذات النزعة الأبوية، التي حرمتها من حقوقها المشروعة،

---

(١١) أمين، قاسم، **تحرير المرأة**، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٨٩٩، ص ٤٢.
(١٢) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

ولم يترك لها أية فرصة للمشاركة في الحياة العامة وحقها في الحرية الذي هو حق طبيعي للبشر[١٣].

وقد رافقت دعوةَ قاسم أمين دعواتٌ أخرى كان لها أثر كبير في مسيرة تحرر المرأة وتقدمها، لم تطالب بتعليم المرأة فحسب، بل بمساواتها مع الرجل في التعليم والعمل أيضاً، وألا تبقى أسيرة البيت والحجاب المظلم، فلا تفيد ولا تستفيد، وكذلك منعها من التمتع بقواها الإنسانية.

ومن المحاولات الأخرى في مسيرة تحرر المرأة، المحاضرة التي ألقاها شبلي شميل من جمعية الاعتدال بالقاهرة ونشرتها جريدة **المقتطف** عام ١٨٨٦-١٨٨٧ بعنوان «المرأة والرجل وهل يتساويان». وتأتي أهمية هذه المحاضرة من أنها طرحت لأول مرة قضية المساواة بين المرأة والرجل، لا على أساس ديني أو اجتماعي أو ثقافي، بل على أساس علمي محض، وقدم شميل دلائل علمية إضافية في مجال علم الحيوان مبيناً الفروق الطبيعية والتشريحية بين الذكر والأنثى في عالمي الإنسان والحيوان. كما قدم أدلة أنثروبولوجية على العلاقة بين اختلاف البيئة البيولوجية والوظائف الاجتماعية لكل من الجنسين.

ومع أنه أكد في محاضرته على وضع المرأة ومكانتها الحقيقية التي تليق بها والتي جعلت منها عضوةً لازمةً للبيئة الاجتماعية وتابعة للرجل في ارتقائه ومتممة له ما نقص في كماله، اشترط تقاسم الأعمال كل في دائرته. ومهما يكن، فإن دعوته وأفكاره لا تختلف كثيراً عن الأفكار التقليدية التي سادت آنذاك، مع أنه برّرها على أساس علمي[١٤]. وفي عام ١٨٩٢، صدرت في بيروت أول مجلة نسائية وكانت ترأسها هند نوفل[١٥]، التي فتحت الطريق أمام النساء للدخول في عالم الصحافة والإعلام. وقد أطلقت عليها نوفل اسم **الفتاة**[١٦].

---

(١٣) أمين، قاسم، **المرأة الجديدة**، القاهرة ١٩١١، ص ٣٣.

(١٤) صبري، حافظ، «تحولات الخطاب الأدبي العربي حول المرأة»، **العرب**، ٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٩.

(١٥) الغذامي، المصدر السابق، ص ١٢٨.

(١٦) غصوب، المصدر السابق، ص ٣٠.

وكرد فعل على حركة تحرير المرأة، صدرت كتب عدة، كان أغلبها للرد على آراء قاسم أمين وكتبه، وفي مقدمتها كتاب طلعت حرب **تربية المرأة والحجاب** وكتاب **السُّنة والكتاب في حكم التربية والحجاب** لمحمد إبراهيم القاياني، وكتاب **الجليس الأنيس في التحذير عما في تحرير المرأة من التلبيس** لمحمد أحمد حسين البولاقي، و**خلاصة الأدب** لحسين الرفاعي، و**نظرات في السفور والحجاب** لمصطفى الغلاييني.

ثم جاء كتاب منصور فهمي(١٨٨٦-١٩٥٩)، **أحوال المرأة في الإسلام**، وهو رسالة دكتوراه قُدِّمت إلى «جامعة السوربون» عام ١٩١٣، لتعلن مرحلة جديدة في تحرير المرأة، حيث قارن فهمي بين وضع المرأة في المجتمع الإسلامي الأولي وبين وضعها في المجتمع الإسلامي المعاصر، ليدرك الإنسان الفرق الشاسع وتصيبه الدهشة. ثم قال «ويحق لنا أن نردد هنا جملة الفيلسوف الفرنسي أرنست رينان التي يقول فيها: «إن المرأة العربية في عهد محمد ﷺ لا تشبه إطلاقاً هذا الكائن الغبي الذي يملأ حجرات الحريم لدى العثمانيين». فشتان ما بين البارحة واليوم»(١٧). لقد جاء كتاب منصور فهمي العلمي خطوة إضافية أخرى في اتجاه تحرر المرأة عن طريق معالجتها من الناحية السوسيولوجية، مستخدماً منهجاً اجتماعياً. ولم يتوقف عن إعلان آرائه الجريئة وانتقاداته البنّاءة التي بدأت آنذاك غريبة وشاذة ومنافية للتقاليد.

وفي عام ١٩٣٨، صدر كتاب الطاهر الحداد **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**. كان الطاهر الحداد من المصلحين الأوائل الذين التفتوا في ذلك الوقت المبكر إلى أهمية تربية الأطفال كمهمة اجتماعية، وقد تأثر بالحركة العمالية الفرنسية وبأفكار الشاعر التونسي أبي القاسم الشابي. وجاءت أفكاره حول تحرير المرأة عبر إدراكه أن طاقاتها المعطَّلة هي اهدار لطاقات الوطن. فالمرأة عنده «نصف الإنسانية وشطر الأمة نوعاً وعدداً وقوةَ انتاج». كما اعتبر احتقار المرأة هواناً وسقوطاً، وصورةً من احتقارنا لأنفسنا(١٨).

---

(١٧) فهمي، منصور، المصدر السابق، ص ٧.

(١٨) النقاش، فريدة، «كتابان راهنان عن تحرير المرأة»، **العرب**، ٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٩.

وشأنه شأن قاسم أمين، قارن الحداد بين وضع المرأة في أوروبا ووضعها في الشرق عموماً، ودعا إلى التطلع لتحقيق النموذج الأوروبي في تعليمها وتربيتها وتمكينها من الحرية المدنية لاستثمار مواهبها في جميع الأعمال التي تعود بالخير عليها وعلى العائلة والثقافة والمجتمع.

ومن الملاحَظ أنه بين عام ١٨٩٢، الذي صدرت فيه أول مجلة نسوية سُميت **الفتاة**، وعام ١٩١٣، صدرت خمس عشرة مجلة نسوية كان من أهدافها النهضة بالحركة النسائية والدعوة إلى نيل المرأة حقوقها في التعليم والعمل والحياة العامة. ومن الملاحَظ أيضاً، أن الغالبية العظمى من النساء العربيات اللواتي عملن في ميدان الصحافة كنَّ غير مسلمات[١٩].

ومع أن النساء العربيات وجدن الفرصة للتعبير عن مطالبهن بالمساواة مع الرجال في الحقوق السياسية، غير أنهن لم يجرؤنَ على طرح الحقوق المدنية على بساط البحث، لأن المطالبة بالحقوق السياسية كانت الخطوة الأولى التي مهّدت الطريق لدخول المرأة في صراع مع الرجل والمطالبة بحقوقها المدنية المشروعة.

وإذا كانت مصر قد تقدمت قبل غيرها في مضمار تحرير المرأة منذ بداية القرن الماضي، فإنها أكسبت المرأة المصرية وعياً اجتماعياً ونشاطاً وتجديداً للأطر القديمة التي مكنتها من فرض نفسها على الساحة الثقافية ثم السياسية، وكذلك احترام السلطات مشاركتَها في عمليات التنمية المختلفة. وبهذا، يمكننا القول إن المرأة المصرية خاضت تجربة رائدة بالقياس إلى الدول العربية.

لكن مع هذا التقدم الذي أحرزته المرأة المصرية، فقد أخذت وضعيتها بالتراجع تحت ضغط التيار الإسلامي المحافظ، وأخذ البرلمان يتصدى لبعض الحقوق الإضافية. فعندما أرادت الحكومة تمرير قانون (بداية ٢٠٠١) يمنح النساء حق الحصول على الطلاق وحق السفر بدون إذن مسبق من الزوج، رفض البرلمان هذا الحق، لأن ٩٩٪ من أعضاء البرلمان هم من الرجال الذين رفضوا منح المرأة حق السفر بدون إذن، وأدخلوا تعديلاً على المادة المتعلقة بالطلاق لجعلها أكثر صعوبة

---

(١٩) غصوب، المصدر السابق، ص ٢٥، ٢٩، ٣٠.

وتعقيداً. وقد أكدت فريدة النقاش أنه ما يزال في مصر تمييز واضح ضد المرأة في المجالات العامة والخاصة[٢٠].

ومن النساء العربيات اللواتي دخلنَ عصر الحداثة من أبوابه العريضة، مي زيادة (١٨٨٦-١٩٤١) حيث أسست في مطلع القرن العشرين أول صالون أدبي ضم وجوه المجتمع الفكرية في القاهرة، وكان من بين رواده لطفي السيد وإسماعيل صبري وشبلي شميل ومصطفى صادق الرافعي وعباس محمود العقاد. وكانوا يجتمعون يوم الثلاثاء في ضيافة مي زيادة[٢١]. وقد شكل هذا الصالون الثقافي منعطفاً جديداً في العلاقات الحضارية بين الجنسين. كما وقفت إلى جانبها باحثة البادية ملك حفني ناصف (١٨٨٦-١٩٦٥) وشاركتها في مسيرتها وتمثيل جيلها النسوي في مصر.

وعلى إثر النقاشات الحادة التي أثارها قاسم أمين وغيره من مناصري تحرر المرأة، وجدت المرأة المصرية الفرصة سانحة، لأول مرة، للمشاركة في أول تظاهرة نسائية في العالم العربي، في ظل تعبئة قومية. فقد تفجرت ثورة ١٩١٩ ضد الإنكليز وسارت النساء لأول مرة في الشوارع وهن يهتفن «يعيش استقلال مصر»، وكان بينهن هدى شعراوي التي أسست في وقت لاحق «اتحاد النساء المصريات».

وفي عام ١٩٢٣، قامت شعراوي بإزاحة النقاب عن وجهها علانية أمام الناس. وكانت أول مسلمة حضرية تكشف عن وجهها. وقد أثارت بعملها هذا ضجة كبيرة في مصر. كما غضب عليها زوجها شعراوي باشا وهجرها لمدة غير قصيرة.

كان هدف هدى شعراوي مزدوجاً: الأول هو تحرير النساء المصريات، والثاني مقاومة الاحتلال البريطاني.

كما دعت شعراوي إلى أول مؤتمر عربي للمنظمات النسائية عُقد في القاهرة، وطالب فيه المؤتمرون بحق النساء في التصويت وفي الترشيح إلى المناصب العامة، والدعوة إلى الحد من سلطات الزوج في الطلاق، وعدم السماح بتعدد الزوجات،

---

(٢٠) النقاش، فريدة، ورقة مقدَّمة إلى اليوم العالمي للمرأة حول «البرلمانات العربية تعارض منح النساء حقوقاً إضافية»، دبي، تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠١.

(٢١) غصوب، المصدر السابق، ص ٢٦-٢٧.

وضرورة جعل سِن الزواج السادسة عشرة، كحد أدنى للفتيات[٢٢].

وعلى الرغم من أن الدستور المصري ينص على المساواة بين المرأة والرجل، فإن المرأة المصرية هي في الحقيقة ضحية تناقض واضح بين أساس دستوري يدعو إلى المساواة بين الجنسين، وممارسات عملية تؤكد على التمييز بحقهن. ويعود هذا التناقض إلى تصادم نظامين من القِيَم، واحد يستند إلى المساواة السياسية والحرية الاقتصادية، وآخر يستمد قوته من الأفكار السَّلَفية المحافظة التي تشترك فيها مصر مع باقي الدول العربية، والتي لا تعود في الحقيقة إلى الشرع الإسلامي بقدر ما تعود إلى الأعراف والتقاليد القديمة. ولا يختلف الأمر في العراق وسوريا اللذين حصلت فيهما المرأة على الحقوق السياسية قبل أربعة عقود تقريباً. كما ارتفع مستوى تعليم المرأة في مجالات العمل والتوظيف والخدمات وحصلت على حق الترشيح والانتخاب. غير أن التقدم الذي حصلت عليه المرأة يبقى شكلياً ومحدوداً، وذلك لعدم تطبيق القوانين التي تقر الحقوق السياسية للمرأة والاعتراف بها عملياً.

الحركة النسوية في العراق بين النهوض والتعثُّر

إن أي تحرك وتجديد اجتماعي وفكري وسياسي يحدثان في مصر أو البلدان العربية والإسلامية آنذاك، كانا لا بدّ من أن يجدا لهما صدى في العراق، وبصورة خاصة في بغداد، حيث كانت الصحف والمجلات المصرية والسورية تصل إلى العراق فتؤثر في الفئات المثقفة والسياسية أولاً، ثم في المجتمع ثانياً، بحيث تجعل بعض فئاته تتقبل هذا التجديد الفكري والاجتماعي. فعلى إثر حركة تحرير المرأة التي أثارها قاسم أمين والحركة النسوية التي قادتها هدى شعراوي، اندلعت أول شرارة لحركة نسوية في العراق. وعندما وصل الأمير غازي الأول ابن الملك فيصل الأول إلى بغداد عام ١٩٢٤ قادماً من الأردن، جرى له استقبال رسمي كبير. وكانت دهشة المستقبلين كبيرة عندما شاهدوا في مقدمة المستقبلين فرقة كشافة من الفتيات السافرات. كانت هذه الفرقة قد نظمتها مدرسة البارودي، وكانت مديرة هذه المدرسة

---

(٢٢) غصوب، المصدر السابق، ص ٢٦-٢٧.

معزز برتو تُخرج فرقة الكشافة هذه عصر كل يوم اثنين من كل أسبوع في مسيرة في شوارع بغداد، وكانت الفتيات فيها سافرات. وقد أثارت هذه المسيرة حفيظة المحافظين في بغداد، على الرغم من صغر سن الفتيات، واعتبروا هذه المسيرة منافية للشرع والآداب والأخلاق العامة وحفظ الأعراض. كما فجّر هذا الحدث الجديد جدالاً شديداً بين دعاة الحجاب ودعاة السفور في المجالس الخاصة وعلى صفحات الصحف والمجلات. وكان من بين معارضي السفور الشاعر الشعبي الملا عبود الكرخي، الذي نظم عدداً من القصائد الشعبية هاجم فيها دعاة السفور واتهمهم بقلة الشرف والحياء. أمّا الداعون إلى سفور المرأة وتعليمها ومشاركتها في الحياة العامة، فكان في مقدمتهم الشاعران جميل صدقي الزهاوي ومعروف الرصافي، ومن الأدباء مصطفى علي وحسين الرحال وزكي خيري وعبد الله جدوع وعوني بكر صدقي. وكان الأخير من أشد دعاة السفور. وقد خطب أحد الوعّاظ في جانب الكرخ وأخذ يحرض الناس على قتله.

كان المجتمع العراقي لم يتعود على سفور المرأة لأنه ورث قيماً متشددة لم يألفها. كما يشير علي الوردي إلى أن هذا التغير حدث في بغداد والمدن الكبيرة في العراق. أمّا الريف فقد بقيت المرأة فيه كما كانت عليه في الفترة الماضية[٢٣]. وكانت الدعوة إلى السفور وتحرير المرأة ومساواتها بالرجل في الحقوق، أحد الحوافز التي حثت الشبيبة المتعلمة نسبياً على تقليد الثورة التركية الكمالية وإصلاحات كمال أتاتورك الذي فرض السفور فرضاً بموجب القانون على جميع النساء المحافظات[٢٤].

وفي عام ١٩٢٢، أقيم مهرجان أدبي في بغداد باسم «سوق عكاظ». وخلال المهرجان قامت صبيحة الشيخ داود، وهي فتاة صغيرة دون العاشرة من العمر، بتمثيل دور الشاعرة الخنساء، فاعتلت ظهر جمل وألقت قصيدة شعرية. غير أن ظهور فتاة صغيرة سافرة بذلك الدور التمثيلي، أثار استنكار المحافظين ورجال الدين والوعّاظ المتزمتين، وخصوصاً ظهورها وهي تقوم بهذا الدور أمام الملك

(٢٣) الوردي، علي، «حوارات في الطبيعة البشرية»، المصدر السابق.
(٢٤) خيري، زكي، **صدى السنين: ذاكرة شيوعي عراقي مخضرم**، غوتنبرغ ١٩٩٦، ص ٦٧.

فيصل الأول وكبار رجال الدولة العراقية والأدباء والشعراء، وخصوصاً أنها ابنة أحد رجال الدين المعروفين وهو الشيخ أحمد الداود المتحدّر من عائلة دينية معروفة، وقد أصبح في ما بعد وزيراً للأوقاف في العراق.

درست صبيحة الشيخ داود (١٩١٢-١٩٧٥) في دار المعلمات الابتدائية وأصبحت معلمة، ثم دخلت كلية الحقوق عام ١٩٣٦. وكانت أول امرأة تدخل كلية الحقوق في بغداد، من بين حوالى ألف طالب، مما دفع بعض المحافظين المتزمتين إلى الخروج في تظاهرة أمام كلية الحقوق للاحتجاج ضد دخولها الكلية. ثم أصبحت بعد ذلك مفتشة في وزارة المعارف عام ١٩٥٦، ثم عُينت عضوةً في محكمة الأحداث ببغداد. وقد اعتزلت الوظيفة لتنصرف إلى ممارسة المحاماة. أصدرت صبيحة الشيخ داود كتاباً أسمته **تجربتي في قضاء الأحداث**، وهو حصيلة خبرتها وتجاربها خلال ممارستها القضاء والمحاماة. أمّا كتابها الثاني فقد أسمته **أول الطريق**، وهو مقدمة وافية لتاريخ النهضة النسوية في العراق.

تُعتبر صبيحة الشيخ داود رائدة من رائدات النهضة النسائية في العراق، حيث ساهمت في الحركة النسوية وشاركت في أول مؤتمر للنساء عُقد في بغداد عام ١٩٣٢ وأصبحت سكرتيرة له. وألقت محاضرة حول حقوق المرأة في الإسلام، كما شاركت في المؤتمر النسائي العربي الذي عُقد في بغداد عام ١٩٥٢، وبذلت جهوداً فعّالة في تأسيس الجمعيات الخيرية العراقية كالهلال الأحمر والهلال الخصيب وغيرهما.

ومثلما أسَّست مي زيادة صالوناً أدبياً، قامت صبيحة الشيخ داود بعقد صالون أدبي مماثل في دارها المطلة على نهر دجلة كل أسبوع، وكان يحضره كبار رجال الأدب والشعر والسياسة. وقد زارت صبيحة الشيخ داود أغلب الدول العربية واتصلت برائدات النهضة النسوية في العالم العربي. أمّا أول امرأة أسفرت عن وجهها في العراق فهي السيدة ماجدة الحيدري، التي أثار سفورها ضجة كبيرة في العراق آنذاك. وكانت نعيمة سرسم أول امرأة عراقية سافرت إلى بيروت عام ١٩٢٤ لدراسة العلوم، بينما يُعتبر الشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي أول من دعا إلى تحرير المرأة وسفورها، واتخذ من شعره وسيلة للدعوة إلى تعليمها وتثقيفها ورفع شأنها

الاجتماعي(*). وكانت شقيقته أسماء الزهاوي من رائدات النهضة النسوية في العراق، وقد أسست في بغداد عام ١٩٢٤ «جمعية النهضة النسائية»، وأصبحت أول رئيسة لها، كما أصبحت نعيمة نوري السعيد نائبة الرئيسة في الجمعية.

عمل الزهاوي، خلال الحكم العثماني في العراق، عضواً في مجلس الأعيان العراقي ثم عضواً في مجلس المعارف، ثم مدرّساً للغة العربية بمدرسة الحقوق. أمّا في العهد الوطني فقد أصبح عضواً في مجلس الأعيان العراقي.

كان الزهاوي من دعاة التحديث والأخذ بعناصر الحضارة الأوروبية. وقد تأثر بنظرية التطور في النشوء والارتقاء لدارون وهكسلي، وأخذ يقرأ عنها ويدعو إليها. وكان إضافة إلى كونه شاعراً، أديباً متفلسفاً وشكاكاً، مع إيمانه بالعقل واتخاذه دليلاً له. وقد نشر في مجلة **المؤيد** المصرية مقالاً تحت عنوان «المرأة والدفاع عنها» عام ١٩١٠، وأعادت مجلة **تنوير الأفكار** العراقية نشر المقال المذكور مما أدى إلى هياج ونقاش واسعين في بغداد، وخرجت مظاهرة في بغداد تطالب بإنزال أشد العقوبة بكاتب المقال الذي اتهموه بالزندقة والكفر والإلحاد. وذهب أحد رجال الدين إلى والي بغداد نظام باشا وبيّن له استنكاره لمفاسد المقال الذي كتبه الزهاوي وتعرض فيه للشريعة، ووصف الزهاوي بأنه شاعر «مارق عن الدين». وقد أصدر الوالي أمراً بعزل الزهاوي من وظيفته في التدريس، التي كان يشغلها في «مدرسة الحقوق»(٢٥).

ومنذ استقلال العراق استقلالاً شكلياً، طُرحت مسألة التنمية وبناء الدولة، وبصورة خاصة التنمية الاجتماعية والعمل على تجاوز التخلف والقضاء على الفقر والجهل والمرض والتخطيط لنمو ديموغرافي متوازن، وكذلك تحرير المرأة باعتبارها نصف المجتمع، ورفع مستواها الاجتماعي والتعليمي وإعدادها مهنياً لتساهم في عملية التنمية. كما تمّ التأكيد على ضمان حق التصويت كما في سوريا ومصر،

(*) من قصائده المشهورة حول المرأة:

إنما المرأة والمرء سواءٌ في الجدارة   علّموا المرأة فالمرأة عنوان الحضارة

(٢٥) بصري، مير، **أعلام الأدب في العراق الحديث**، ج ٣، ١٩٩٩، ص ٢٦-٢٧، وكذلك ج ٢، ١٩٩٤، ص ٥٤٦-٥٤٧.

وتشكيل منظمات جماهيرية واتحادات نسائية هدفها المساهمة في عملية التنمية بمفهومها الشامل.

بدأت الحركة النسوية المنظَّمة في منتصف الأبعينيات بعد قيام مجموعة من النساء بتشكيل منظمة لمكافحة النازية والفاشية متأثرة برياح الاشتراكية التي هبّت على الشرق. وقد تطورت تلك المنظمة في بداية الخمسينيات إلى «رابطة نساء العراق» وأصدرت مجلة **تحرير المرأة** التي تُعتبر أول مجلة نسائية في العراق. وبعد ثورة تموز ١٩٥٨، تأسست «رابطة المرأة العراقية» في أذار/مارس ١٩٥٩، وكانت من أبرز الناشطات فيها عفيفة رؤوف وروز خدوري والدكتورة نزيهة الدليمي التي تبوأت أول منصب وزاري في العراق. وبعد مجيء حزب البعث العربي الاشتراكي إلى الحكم عام ١٩٦٣، أُلغيت المنظمات الجماهيرية ومن ضمنها «رابطة المرأة العراقية». وفي عام ١٩٦٧ تأسس «الاتحاد العام لنساء العراق» الذي يتخذ اتجاهاً قومياً، ويرتبط بشكل أو بآخر بحزب البعث العربي الاشتراكي العراقي.

ومع التقدم النسبي للمرأة العراقية في المجال العام في النصف الثاني من القرن الماضي، إلاّ أن العقدين الأخيرين منه شهدا تراجعاً كبيراً في تطبيق حقوق المرأة في العراق، وبصورة خاصة في حربي الخليج الأولى والثانية والحصار الاقتصادي والاستبداد والقمع، وتفكيك البنية التحتية وتدمير البنية الاجتماعية والأخلاقية، التي سببت، مجتمعةً، تقليص حقوق المرأة واستلابها تلك الحقوق التي حصلت عليها عبر عقود من الكفاح، والتي تتجسد اليوم في معاناة النساء العراقيات، إضافة إلى أساليب التمييز الإثني والطائفي، تلك الأساليب اللاعقلانية التي أوصلت البلاد إلى حافة الانهيار والمجاعة ونقص الغذاء والدواء وتزايد وفيات الأطفال والنساء. وإضافة إلى الانفلات الأمني هناك نكوص اجتماعي وتدهور ثقافي وتفكك في النسيج العائلي وتراجع في القيم والمعايير الأخلاقية، وحلول العصبيات والأعراف العشائرية بدلاً من القوانين الوضعية والعرفية.

والواقع، أن العراق شهد خلال العقود الثلاثة الماضية تحولات اقتصادية هامة أثرت في البنية الاجتماعية والثقافية بوجه عام، وفي دخول المرأة في مجالات

العمل والحياة العامة بوجه خاص. وتشير الإحصائيات إلى حدوث قفزات نوعية وكمية في مساهمة المرأة في الوظائف العامة والخاصة وفي مجالات العمل المختلفة. كما ساعدت الحرب العراقية ـ الإيرانية في ارتفاع نسبة مساهمة النساء في قطاع البنوك والشركات والمؤسسات المالية إلى ٤٦٪، وفي قطاع الكهرباء إلى ٤١٪، والزارعة ٣٨٪، والصحة ٢٩٪ وكذلك الخدمات. ويبدو أن حدوث هذا التحول غير الطبيعي عام ١٩٨٤ في ارتفاع نسبة مساهمة النساء في قطاعات العمل المختلفة، يعود إلى أن غالبية الرجال سيقوا إلى جبهات القتال، مما دفع بالنساء إلى سد هذا النقص الحاصل في الأيدي العاملة. ولم يمنع توقف الحرب بعد ثمانية أعوام من ارتفاع نسبة مشاركة المرأة في مجالات العمل لأنه أصبح من الضروري تأمين متطلبات الحياة المعيشية بسبب فقدان كثير من العوائل لرجالها في الحرب.

ولم تمضِ إلاَّ فترة قصيرة من الزمن حتى انفجرت حرب الخليج الثانية بالهجوم على الكويت، الذي كانت له تبعات وخيمة من حرب وتدمير للبنية التحتية وحصار اقتصادي وتدهور مريع في الأحوال المعيشية والصحية والثقافية، انعكست، مجتمعةً، على جميع الفئات الاجتماعية وبصورة خاصة الفقيرة منها، وكذلك على النساء والأطفال. كما تغير موقع المرأة الاجتماعي وانحسر دورها الاقتصادي في الدولة وفي المجتمع، مما دفع النساء إلى سوق العمل لمواجهة متطلبات المعيشة المتزايدة سوءاً، تحت ظروف الحصار الاقتصادي وعزوف الرجال عن العمل في وظائف الدولة والتعليم وذلك بسبب تدني الرواتب وانخفاض قيمة الدينار العراقي انخفاضاً مريعاً، بحيث لم تعد الوظائف العامة مغرية ومجدية مادياً للرجال، بينما اضطرت النساء إلى قبولها لقلة الفرص المتاحة أمامهن.

وقد صاحب ذلك تطور نوعي في الأعمال والوظائف النسائية، حيث احتلت المرأة مواقع جديدة في وظائف الدولة والخدمات العامة والخاصة، بحيث ارتفعت مساهمتها في الوظائف المهنية والفنية عموماً إلى ٤٩٪، ونسبة العاملات إلى ٥٧٪ مقابل ٣٣٪ من الرجال. ويوضح هذا التطور الغريب، من جهة، مسؤولية المرأة في

إعالة العائلة، ومن جهة أخرى معاناة المرأة من ارتفاع الأسعار والغلاء وكذلك ندرة المواد المعيشية[٢٦].

أمّا في القطاع الخاص، فمن الصعوبة الحصول على إحصائيات دقيقة. ولكن الملاحظة الدقيقة وما ينشر في الصحف والمجلات يبيّنان أن عشرات الألوف من النساء أخذن يعملن كبائعات على أرصفة الشوارع وحارات المدن وفي البيوت، وكذلك في الخدمات العامة والخاصة.

لم تكن المرأة في السابق تمارس مثل هذه الأعمال بسبب العادات والتقاليد التي تقيّد المرأة وبخاصة في المدن، واعتبارها عيباً ومهانة. ومع أن هذا التطور في عمل المرأة هو عمل إيجابي عموماً، إلاّ أنه حدث بصورة عرضية وغير مخطَّطة وطبيعية أرغمت كثيراً من النساء على القيام به بسبب الظروف الاستثنائية للحرب والحصار، التي أثرت بدورها في حياة العائلة والمرأة والمجتمع، وأفرزت مشاكل اجتماعية واقتصادية وأخلاقية عديدة. ففي تقرير لبعثةِ دولية إلى بغداد زارت العراق عام ١٩٩٥، ذكرت أن الأوضاع المزرية مستمرة في التدهور وأن الظروف المعيشية غير مستقرة، وقد وصل الوضع إلى مستوى قريب من المجاعة بالنسبة إلى نحو أربعة ملايين شخص، من بينهم مئات الآلاف من الأطفال الذين أخذت تظهر عليهم علامات الهزال والشيخوخة المبكرة بسبب سوء التغذية وانعدام الدواء والعلاج والعناية الصحية والأمراض المعدية والتلوث البيئي، وحيث أصبح توفير لقمة العيش من الهواجس المهمة التي يحملها الفرد العراقي. كما ارتفع مستوى البطالة والتشرد إلى مستوى لا يمكن تقديره.

في الواقع، ألقت الأزمة الاقتصادية الخانقة بسبب الحرب والحصار ظلالها بقسوة على حياة الناس بعامة، والعائلة العراقية بخاصة، التي فقدت كثيراً من أمنها واستقرارها. فتكاد لا تُرى عائلة واحدة لم تطأها مآسي الحرب والدمار والحصار والمعاناة النفسية.

إن الأزمات العديدة التي مرّ بها الشعب العراقي والتي رافقت تدمير البنية التحتية

(٢٦) جمعية الاقتصاديين العراقيين، تقرير خاص حول التنمية البشرية، بغداد ١٩٩٥، مع معلومات أخرى جمعها المؤلف.

بسبب الحرب والحصار وعمليات الإفقار المستمرة، سببت انهياراً اجتماعياً عمل على تفكيك البنيّة الاجتماعية وتحلّل النسيج الاجتماعي وشبكة العلاقات القرابية والقانونية، مثلما سهَّلت تفكيك القيم والمعايير وسبّبت انحطاطاً في التربية والتعليم وتزييفاً في الثقافة في جميع مستوياتها. . . وكان من مظاهر تفكك القيم والمعايير الكذبُ والنفاق والرشوة والشقاوة، التي أفرزت بدورها سلوكات إجرامية وممارسات لاأخلاقية، التي ألقت بثقلها على العائلة بالدرجة الأولى.

وإذا كانت الحرب العراقية ـ الإيرانية (حرب الخليج الأولى) قد شكلت في الحقيقة، قوة عمل إضافية، وذلك بسبب امتصاصها لقوة عمل الرجال وإدخال النساء إلى سوق العمل بشكل متزايد، فإن حرب الخليج الثانية والحصار أفرغا، مجتمعَين، المصانع والدوائر الحكومية من النساء، وأحالا عدداً كبيراً منهن على التقاعد، وبذلك أفقداهن مصدراً هاماً من مصادر دخلهن. وبسبب الغلاء الفاحش، تحملت المرأة بالدرجة الأولى، أعباء كبيرة، وأخذت تبحث عن مصادر رزق جديدة. ويشاهد المرء أعداداً متزايدة من النساء وهن يبحثن عن عمل، وعوائل لا معيل لها، وأولاداً يتسكعون في الشوارع بحثاً عن بقايا طعام في نفايات القمامة.

وبسبب الظروف القاسية التي خلّفتها حرب الخليج الثانية، انخرط عدد من النساء في أعمال هامشية، وتعرّض البعض منهن لمضايقات أخلاقية واستلاب اجتماعي وانحلال خلقي، مما دفع البعض منهن إلى الانخراط في السرقة والجريمة والابتزاز. وتعدى ذلك إلى الصبيان والأطفال الذين اندفعوا إلى القيام بممارسات جانحة ولاأخلاقية، كما أُجبر بعض النساء على طرق أساليب وطرق لاأخلاقية تتنافى مع القيم والتقاليد الدينية والاجتماعية، وجعلتهن يدفعن ثمناً باهظاً في حياتهن وكرامتهن.

وبحسب إحصائية نشرتها صحيفة **الرافدين** الصادرة ببغداد في تشرين الثاني/ نوفمبر عام ٢٠٠١، فإن مليون امرأة تتراوح أعمارهن بين ٣٥ و٤٣ عاماً غير متزوجات، بسبب الظروف الاقتصادية المزرية وارتفاع تكاليف الزواج والسكن. كما أن حالات الطلاق بلغت ألفي حالة عام ٢٠٠٠ مقابل ألف وسبعمئة وخمسين حالة زواج. كما ارتفعت نسبة الطلاق في بعض المحافظات العراقية إلى ٣٠٠٪ خلال

السنوات الأخيرة. وهذا مؤشر واضح على انحلال البنية الاجتماعية التي قد تؤدي إلى حالات تفكك وانهيار اجتماعيين. ومع الأسف، لا توجد حتى الآن إحصائيات علمية توضح الجوانب الأخرى من حياة المرأة العراقية بصورة دقيقة ووافية.

المرأة الخليجية: بوادر أمل جديدة

تُعتبر مكانة المرأة في دول الخليج العربي ودورها الاجتماعي أمرين في غاية التشابك والتعقيد، لأنهما يختلفان من بلد إلى آخر. وما زالت هناك أصوات كثيرة حتى اليوم تعتبر أن ممارسة المرأة لحقوقها المدنية والسياسية ممنوعة، بدعوى أن الإسلام حرَّم على المرأة تولّي المناصب العامة ضمن عنوان الولاية، مع العلم بأن الإسلام ساوى بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات عموماً.

ومع أن «دول» الخليج بقيت حتى منتصف القرن الماضي دولاً تقليدية متخلفة، أو بمعنى آخر «مشيخات»، إلاّ أن اكتشاف النفط وتزايد وارداته حوّلا هذه «المشيخات» إلى دول ريعية عملت على إحداث تغيرات وتحولات بنيوية كبيرة أدخلتها ضمن المجتمعات الاستهلاكية الجديدة، مع بقاء أجزاء كبيرة منها محافظة وتقليدية نسبياً.

وبسبب ارتفاع عائدات النفط الهائلة، دخلت دول الخليج عناصر المدنية الحديثة من أبوابها الكبيرة، بما فيها تكنولوجيا العلوم والصناعة ووسائل الإعلام والاتصال الإلكترونية. كما توسعت إمكانيات التعليم والمهن والعمل وأسواق المال والتجارة وسهلت إمكانيات السفر والاتصالين الحضاري والثقافي. ومع هذا التطور السريع، بقيت الدولُ الأغنى في العالم محافظةً ومتخلفة اجتماعياً، تسيطر عليها العادات والتقاليد والأعراف والعصبيات القَبَلية، وما زال هناك فصل تام بين الجنسين حتى في الجامعات، ولم تحصل المرأة حتى الآن على حقوقها السياسية، ولم تخرج بعد من مؤسسة «الحريم» الأبوية، ولا تستطيع السفر إلى خارج البلاد إلاّ بإذن من محرمها الذكر.

ومع دخول العالم في القرن الحادي والعشرين، ما زالت الحداثة في مضامينها الإيجابية، كالديموقراطية والتعددية السياسية وتحرير المرأة والاعتراف بها كند

للرجل، مرادفاتٍ للغرب والاستعمار والكفر، لأنها تشكل قطيعة مع الماضي التليد، وهو التبرير الوحيد تقريباً الذي يرفعه التيار الإسلامي السَّلَفي، الذي يضع مسألة الهوية والثقافة في الواجهة الأمامية، وكذلك الخوف من انهيار الأنظمة الفردية الاستبدادية، التي يستمد منها شرعيته، بالرغم من أن الحداثة والغرب المتقدم تكنولوجياً بقيا النموذج المحتذى في الحياة العملية. فالكويت ـ التي كانت قد تبنت قبل عقود دستوراً لـ«دولة ديموقراطية»، وحاولت في السبعينيات من القرن الماضي تحقيق مستويات جيدة من التعليم وأن تُدخل عناصر الحضارة والمدنية الغربيتين الحديثة إلى المجتمع نسبياً، قبل غيرها من دول الخليج، وأخذت تخطو خطوات عملية وئيدة لتحرير المرأة ونيل حقوقها المدنية والسياسية ومشاركتها في الحياة العامة ـ تتراجع اليوم. ففي أول مؤتمر للنساء الكويتيات الذي انعقد عام ١٩٧٦، طالبت النساء بحق التصويت وإصلاح قانون الأحوال الشخصية. ولكن، لم يتحقق أي تقدم حتى الآن. وبالرغم من أن المرأة الكويتية شغلت مناصب في السفارات وإدارة البنوك ووكالات الوزارات، وتتواجد تقريباً في مواقع مهنية عديدة، وترأست «جامعة الكويت» وحازت غير ذلك من المناصب العالية في الدولة، وكذلك صدور مرسوم من قبل أمير الكويت في أيار/ مايو ١٩٩٨ بإعطاء المرأة حقَّ التصويت والترشيح، فقد رفض مجلس الأمة الكويتي في تشرين الثاني/ نوفمبر من السنة نفسها منح المرأة حق التصويت والترشيح بسبب أن المجموعة الإسلامية في مجلس الأمة الكويتي اعتبرت أن ممارسة المرأة لحقوقها السياسية حرام، وأن «اللواتي يطالبن بالحقوق السياسية لسن سوى نساء بلغن سن اليأس» على حد تعبير النائب الممثِّل للعشائر حسين المطيري، الذي تساءل: «من يبقى في البيت للاهتمام بالعائلة سوى الهنديات والفيليبينيات (الخادمات)»[٢٧]. وقبل هذا التاريخ، أصدرت الهيئة العامة للإفتاء في الكويت تحريماً على مساهمة النساء في الانتخابات البرلمانية، تصويتاً وترشيحاً، بدعوى أن الإسلام حرَّم على المرأة تولي المناصب العامة الداخلة ضمن عنوان الولاية، وهي بهذا تحيل مسألة اجتماعية معاصرة إلى خبرة العصور الإسلامية

(٢٧) «المرأة الكويتية تسير نحو أبواب السياسة»، مجلة **العالم**، العدد ٦٢٢، أيار/ مايو ١٩٩٨.

السابقة، سواء على مستوى الممارسة أو على مستوى الفتوى والاجتهاد، وتعتبر أن تلك الخبرة هي المرجع والمقياس الوحيدان، متجاهلة خبرة ١٣ قرناً لاحقاً شهدت البشرية فيها كثيراً من التحولات البنيوية. كما أنه بالرغم من إقرار هؤلاء بأهمية المرأة في بناء العائلة والمجتمع، غير أنهم يحيلون الطرح المعاصر في المطالبة بحقوقها إلى ممارسات العصور الإسلامية الماضية التي لم تتولَّ فيها المرأة مثل هذه المناصب، ناسين أهمية الظروف الاجتماعية والثقافية التي رافقت تأسيس الدولة الإسلامية[٢٨].

وفي الوقت الذي فشلت فيه تجربة «الديموقراطية» في الكويت وتراجع موقع المرأة خصوصاً بعد حرب الخليج الثانية، جرى في الإمارات العربية المتحدة، لأول مرة، تعيين خمس نساء في المجلس الاستشاري عام ١٩٩٩ الذي يتكون من ٤٠ عضواً. وقد وقع الاختيار عليهن من بين قيادات العمل النسوي في الإمارات. كما انتُخبت في مجلس الشورى العُماني، لأول مرة أيضاً، امرأتان عام ٢٠٠٠. وتمكنت النساء في قطر من المشاركة في أول انتخابات بلدية في نيسان ١٩٩٩ بالرغم من عدم فوز أية واحدة من المرشحات. ومع ذلك، فإن هذه المبادرة هي محاولة وخطوة أُوليان في طريق مشاركة المرأة في المجال السياسي.

وفي تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٩ أيضاً، سُمح للمرأة السعودية، لأول مرة كذلك، في أن تشارك في مناقشات مجلس الشورى السعودي، لكن رئيس هذه الهيئة محمد بن جبير أكد أنهن لن يتمكنَّ من الوصول إلى المجلس أبداً. وقد استطاعت المرأة السعودية للمرة الأولى عام ٢٠٠١، أن تحصل على الهوية الشخصية، التي تأخر صدورها أعواماً عديدة، بسبب «حرمة تصوير المرأة»، مع أنها تتنافس اليوم لتحصل على مناصب عالية في وظائف الدولة، وتناضل من أجل الحصول على حقوقها المدنية. كما قامت المملكة العربية السعودية بتوقيع الاتفاق الدولي للقضاء على أشكال العنف والتمييز ضد المرأة في نهاية عام ٢٠٠١.

وإذا كانت البحرين من أوائل دول الخليج التي حاولت فيها المرأة النضال من

---

(٢٨) عبد الجبار، محمد، «دور المرأة في التصور الإسلامي»، **مجلة العالم**، العدد ٦٣٣، لندن ٨ آب/أغسطس ١٩٩٨، ص ٣٢.

أجل نيل حقوقها المدنية والسياسية وتأسيس جمعيات نسائية اجتماعية وثقافية، فإنها لم تحصل على أي تقدم يُذكر في المجال السياسي، إلاً بعد مجيء ولي العهد الشيخ حمد بن عيسى آل خليفة إلى الحكم، حيث تمّ تعيين أربع نساء في مجلس الشورى البحريني كخطوة أولى لبناء أسس المجتمع المدني، وكذلك تأسيس جمعيات سياسية (أحزاب) وأندية ثقافية يناط بها تطوير مؤسسات المجتمع المدني. ولكن الخطوة الجديدة التي قام بها الأمير هي تغيير نظام الحكم في البحرين من إمارة إلى دولة ملكية دستورية، ودعوته إلى إجراء انتخابات نيابية يشارك فيها الرجال والنساء.

وفي الحقيقة، فإن المشكلة ليست في إصدار القوانين، بل في تطبيقها وفي تحديث مؤسسات المجتمع التقليدية ورفع مستوى الوعي الاجتماعي والسياسي للمرأة والرجل على حد سواء. والمفارقة أن تتقدم بعض القيادات السياسية، كما في قطر وعُمان، بإصدار مراسيم لإتاحة الفرصة للمرأة الخليجية في المشاركة السياسية، في الوقت الذي لم تتقبل فئة اجتماعية فاعلة ذلك، كما حدث في قطر، حيث وقفت العادات والتقاليد والأعراف العشائرية عقبة أمام نيل المرأة حقوقَها في المشاركة السياسية. وهذا ما يعكس في الوقت نفسه، تبايناً واضحاً بين دول الخليج من حيث الوعي الاجتماعي والسياسي وعدم تأهيل المجتمع بعدُ لمؤسسات المجتمع المدني، وبصورة خاصة المشاركة السياسية للنساء في الحكم. وفي الواقع، فإن المرأة الخليجية عموماً تحاول قطع شوط هام في حركتها النسوية وفي تحررها ونيل حقوقها المدنية والسياسية، لكن الرجل الخليجي وقف، وما يزال يقف، أمام حركتها وقيامها بدور اجتماعي وسياسي إيجابي ورائد في المجتمع الذكوري ـ الأبوي المنغلق، الذي أخذت بعض أبوابه تنفتح بالتدريج. ويعود السبب في ذلك إلى أن الرجل ما زال المهيمن على العائلة والحامي لها اقتصادياً، ولا يترك للمرأة أي خيار في العمل العام، إضافة إلى دور المؤسسات الدينية والاجتماعية والعشائرية التي تضع أمامها عقبات عديدة. وعلى المرأة إذا أرادت شق طريقها ونيل حقوقها المشروعة، أن تعي أولاً واقعها وتتعرف إلى المصاعب التي تقف في طريقها والمهام الكبيرة التي عليها تحقيقها وفي مقدمتها إثبات أن الشريعة الإسلامية لا تقف في الحقيقة حجر عثرة أمام تقدم المرأة ورقيها الحضاري ونيلها حقوقها السياسية، وأن التقاليد والأعراف والنزعة

الأبوية والعصبيات العشائرية هي أول العوائق التي تقف، وما زالت، أمامها. كما على المرأة أن تدرك أن عليها أن تحاول أن تتعلم إنجاز ما لم تستطع إنجازه حتى اليوم، وتبدأ في تثقيف نفسها والتدريب والمشاركة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها من المجالات العامة.

وضع المرأة في المغرب العربي

كان من المفروض أن تبقى المرأة الجزائرية نموذجاً متقدماً للمرأة العربية، بالمقارنة مع غيرها من النساء العربيات، في مشاركتها في القتال ضد قوات الاحتلال الفرنسي جنباً إلى جنب مع أخيها الرجل، وفي لعبها دوراً ليس له مثيل في الصراع العسكري ـ السياسي. غير أن النتائج الأخيرة جاءت معاكسة تماماً، وفي صورة مثيرة للرثاء. إذ ما كادت المعارك الضارية مع الفرنسيين تتوقف حتى أُجهضت «ولادة المرأة المقاتلة» ولم يتغير وضع المرأة جوهرياً كإنسانة وكمواطنة لها الحقوق نفسها التي للرجل في جميع الوجوه، كما أقر ذلك «ميثاق طرابلس» المصادَق عليه عام ١٩٦٢، والذي «أكد على إشراكها إشراكاً كاملاً في تسيير الشؤون العامة وتنمية البلاد»[٢٩].

ولكن مع ميلاد الاستقلال وتكوين الدولة وتشكيل الأحزاب السياسية، أصبحت المرأة مهمَّشة، في محاولة لتغييبها، الأمر الذي يتناقض مع ما يُفترض أن تكون عليه في الحجم التمثيلي لها في الأحزاب والمؤسسات الحكومية والشعبية. ومن المثير للانتباه أن جريدة **المجاهد**، لسان جيش التحرير الجزائري، تعلن «ضرورة تكيّف نشاطات المرأة مع المشاكل الخاصة التي يطرحها انخراط النساء في الحياة الحديثة. . . لأن النساء لسنَ مساويات للرجال. وإن خضوع المرأة لزوجها وكونها جدية ومحجبة لا يمنعانها على الإطلاق من المساهمة في الحياة السياسية أو في العمل. . .»[٣٠].

وعلى إثر «الحرب الأهلية» التي تفجرت منذ نهاية الثمانينيات أصبح سلوك

---

(٢٩) طلال، المصدر السابق، ص ١٣٤.

(٣٠) غصوب، المصدر السابق، ص ٤٢.

المرأة مزدوجاً ومتناقضاً، فهي إمّا امرأة «متحررة» حتى الابتذال أحياناً، أو محافظة متخلفة، وأصبح بعضهن مثل النساء الأفغانيات. وبذلك، تكسرت الصورة الجميلة التي رسمتها المقاتلة الجزائرية.

وانتشر العنف والإرهاب والتطرف في الجزائر وامتد إلى اغتيال المثقفين والصحافيين واغتصاب النساء وقتل الأطفال في عمليات من الصراع الأعمى بين قوى التطرف وقوات الحكومة، وهي عمليات عنف وعنف مضاد أقل ما يمكن أن يقال عنها إنها انتهاكات صارخة لحقوق الإنسان من جميع الأطراف.

وإذا كان للمرأة حضور قوي في سياق حركة التحرر ومناهضة الاستعمار الفرنسي في الجزائر، فإن الدور نفسه قامت به المرأة في تونس والمغرب في حركة المقاومة المسلحة ضد الاستعمار. ولكن الموقف في المغرب وتونس يختلف تماماً عنه في الجزائر من حيث طريقة التعبير وأسلوب الكفاح ضد الاستعمار، إذ ساد شكل آخر من الكفاح، هو حرب المدن الخاطفة، التي اعتُبرت المرأة خلفيتها الرئيسية. أمّا بعد الاستقلال، فقد سُجل غياب لمساهمات المرأة بصورة عامة، أو تغييب لها، وهو ما يتناقض مع ما يُفترض أن تكون عليه المرأة بخصوص تمثيلها في المؤسسات المنتخبة. وفي الوقت الذي يؤكد فيه الدستور المغربي على مفهوم المساواة بين الرجل والمرأة، لا يجد المرء تطبيقاً له على المستوى العملي، وبصورة خاصة في قانون الشغل (العمل) وقانون الأحوال الشخصية وغيرهما، والتي حالت دون تمتع المرأة بالجوانب الإيجابية التي أكد عليها الفصل الخامس من الدستور المغربي[(٣١)].

وبعكس دول المغرب العربي، بل والدول العربية الأخرى، تبدو تونس حالة مفارقة. فتونس هي البلد الأكثر تأثراً بالغرب واتّباعاً لسياسات غربية تجاه المرأة نسبياً. وتعود هذه السياسة المفارقة للحبيب أبي رقيبة الليبرالي الذي اعتبر موضوع المرأة موضوعه الشخصي، مما جعله رمزاً للدفاع عن حقوق النساء.

والحقيقة، حققت المرأة التونسية حضوراً نشيطاً في ميادين عديدة كانت حكراً

---

(٣١) طلال، المصدر السابق، ص ١٤٧، ١٩٠-١٩١.

على الرجل، مثل القضاء والتعليم العالي والمجالس البلدية والوزارة، وهو ما أكده تقرير لجامعة الدول العربية يشير إلى أن المرأة التونسية أصبحت تتمتع بمساحة واسعة من الحقوق جعلتها، على المستويين التشريعي والعملي، متساويةً مع الرجل إلى حد بعيد. وقد استطاعت المرأة التونسية في السنوات الأخيرة، الحصول على حقوق هي الأوسع مقارنة بنظيراتها في الدول العربية، الأمر الذي عزز موقعها على الصعيد الاقتصادي، وجعلها طرفاً فاعلاً وعنصراً أساسياً لا يمكن التغافل عنه في المجتمع التونسي وبنيته الاقتصادية. وقد استند التقرير الذي صدر في الشهر الثامن من عام ٢٠٠١، إلى إحصائيات رسمية تشير إلى ارتفاع نسبة حضور المرأة في سوق العمل في تونس، الذي ارتفع من ٦٪ عام ١٩٦٦ إلى ٢٢٪ عام ٢٠٠١، إضافة إلى وجود أكثر من خمسة آلاف مؤسسة اقتصادية تونسية تديرها نساء. كما تشير إحصائيات رسمية أخرى إلى أن المرأة التونسية تمثّل ثلث القوى البشرية العاملة في مختلف القطاعات الاقتصادية والاجتماعية. أمّا على الصعيد الإدراي، فقد أصبح حضور المرأة في عدد من القطاعات موازياً لحضور الرجل، حيث بلغت نسبة الإناث ٤٩,٢٪ من إجمالي عدد المدرّسين في المدارس والمعاهد التونسية. كما بلغت نسبة النساء في مجال القضاء ٢٤٪، وفي الصحافة ٢٦,٢٪، وحوالى ٢٣٪ من العاملين من مجال الطب. أمّا حضور المرأة السياسي فما زال ضعيفاً بالنسبة إلى حضوريها الاجتماعي والاقتصادي، حيث يبلغ حالياً نسبة ١١,٥٪ من إجمالي عدد النواب، بينما بلغت نسبة تواجدها في المجالس البلدية ٦,٢١٪ من إجمالي عدد المستشارين(*).

التراجع النسبي في وضع المرأة العربية

شهدت السنوات المئة التي تفصل بين كتاب قاسم أمين، الذي يُعتبر أول بيان لحركة تحرير المرأة العربية واللحظة الحاضرة، بدون شك، تقدماً نسبياً في وضعية

(*) يُعتبر الاتحاد النسائي القومي التونسي أقدم اتحاد نسائي عربي، حيث تأسس عام ١٩٥٦، وفي عام ١٩٦٣ تأسس الاتحاد العام للنساء الجزائريات بعد الاستقلال مباشرة. وفي سوريا عام ١٩٦٧، وفي اليمن ١٩٦٨، وفي المغرب عام ١٩٦٩، وليبيا عام ١٩٧١.

المرأة العربية. ويظهر ذلك في توسع تعليم المرأة ومشاركتها في العمل الاجتماعي والمهني، كما ينعكس تغيُّراً في كثير من العادات والتقاليد الاجتماعية القديمة التي تتصل بمكانة المرأة وأهميتها ودورها في المجتمع، وكذلك في تكوين الدولة وتطور مؤسساتها، ومشاركتها في بعض البرلمانات العربية والمجالس البلدية. غير أن هذا التوسع ما زال كمياً وليس نوعياً، وهو ما دفع إلى تراجع نسبي في وضعية المرأة وتقدمها. فمن الملاحظ أن عدداً من النساء اللواتي حملن أفكاراً وعملن في سبيل تحرير المرأة، سرعان ما عدن إلى الاعتراف بالوضع الراهن وتراجعن عن مطالبهن وعدن إلى عقلية تضع الرجل في مكانة أعلى، وتعتبر الزواج الهمَّ الأساسي والوحيد لمستقبل المرأة. وربما يعود ذلك إلى طبيعة المشكلة التي هي اجتماعية واقتصادية وثقافية، وترتبط أساساً بوعي الجنسين وعمقه وواقعيته، وكذلك إلى الأنظمة الأبوية الاستبدادية التي تقوم على ثنائية التسلط والخضوع، كما يعود ذلك إلى أن النساء في العالم العربي يخضعن لسلطة قانونين متناقضين، يتفق حولهما الكثيرون، الأول وجود قانون عام لا يفرّق بين المواطنين على أساس الجنس والدين، ويعطيهم حقوقاً متساوية، ومنها حق المعتقد والعمل والحريات الإنسانية الأخرى، وقانون آخر يقوم على التمييز بين الجنسين على أساس الجنس والدين. وفي اللحظة التي تتخطى فيها المرأة عتبة دارها تخضع لقانون آخر وتصبح جنساً أدنى ليس لها حتى حق المطالبة بحقوقها أو الدفاع عنها.

والواقع، أن هذا التراجع ينعكس بصورة خاصة بين حقوقنا وواجباتنا، كمسلمين أو غير مسلمين، وبين حقوقنا وواجباتنا كمواطنين، كما يظهر ذلك في طاعة المرأة لزوجها باعتباره تنازلاً عن قابليتها على التفكير والاستقلال الذاتي، وهذا ما يتناقض مع حقوق الإنسان، التي تنص على المساواة بين الرجل والمرأة، وعلى حرية الرأي والتفكير والتعبُّد والعمل واحترام الرأي والرأي الآخر.

كما يعكس التراجع والتناقض هذان، ازدواجيةً في الشخصية، وهي ازدواجية من الممكن إرجاعها إلى المرحلة الانتقالية وصدمة الحداثة ودخول التحديث حتى إلى القرى والأرياف الأكثر تخلفاً، وإلى أن الأساليب والأدوات التقليدية المتبعة حتى الآن، بقيمها وتقاليدها وعصبياتها العشائرية، لم تعد تتوائم تماماً مع العصر،

مع أن بدائلها لم تتكون بعد. ومن جهة أخرى، نجد أن المرأة العربية تلقى احتراماً وتشجيعاً للحاق بركب التحديث والمشاركة في مضمار العمل، بسبب حاجة التنمية الاقتصادية إلى أيد عاملة بصورة مستمرة، وفي الوقت نفسه، نجد أن هناك عدم استعداد لقبول التغيير الذي تُحدثه مشاركة المرأة في العمل العام، وبصورة خاصة على مستوى العلاقات العائلية. غير أن المريع في هذا الزمن هو جرائم الشرف التي تنتهك حقوق الإنسان في الأردن «غسلاً للعار». فوفق أرقام رسمية، فإن معدل جرائم «غسل العار» تصل إلى خمس وعشرين جريمة سنوياً في الأردن، بحيث يصبح «غسل العار» في هذا البلد الصغير ثالث أهم دافع لجرائم القتل، وكذلك من أعلى المعدلات في العالم، إذا ما قورن بعدد سكان المملكة البالغ ٤,٨ ملايين نسمة. فمنذ عام ١٩٩٤ حتى عام ١٩٩٩، قُتلت أكثر من مئة فتاة وامرأة «غسلاً للعار». وقد انطلقت في منتصف عام ١٩٩٩ حملة وطنية لحث الحكومة على إلغاء المادة ٣٤٠ من قانون العقوبات، التي تتيح لمرتكبي جرائم قتل النساء، بحجة الدفاع عن الشرف، الحصول على أحكام مخفَّفة بالسجن لا تتعدى عاماً واحداً، والإفلات من العقوبة المنصوص عليها في القانون المدني التي قد تصل إلى حد الإعدام. والمشكلة أن كثيراً من حالات الاتهام هذه هي مجرد شكوك وأوهام. فحالما يشير إصبع باتهام امرأة، يغلي الدم في رأس الأب أو الأخ، ويقوم بعمل إجرامي متسرع ومتهور ولاعقلاني من دون أن يتأكد من صحة الاتهام وحقيقته وثبوته.

ومن المثير للانتباه، أن اللجنة التشريعية بوزارة العمل قررت إلغاء المادة ٣٤٠ من قانون العقوبات في يوليو/آب ١٩٩٩. ولكي يكتسب هذا الإلغاء قوة القانون، تلزمه موافقة مجلس النواب ومن ثم تصديق الملك عليه. ولكن الغريب في الأمر أن مجلس النواب الأردني رفض في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٩ مشروع القانون الذي عرضته الحكومة لإلغاء مادة من قانون العقوبات تسمح للقاتل دفاعاً عن الشرف بالحصول على أحكام مخففة لعقوبات يمكن أن تصل إلى الإعدام(٣٢).

---

(٣٢) عن وكالات الأنباء، عمان؛ وكذلك عن ورقة قُدِّمت في اليوم العالمي للمرأة إلى البرلمانات العربية في دبي ٢٠٠١.

ومع التناقض والتعارض هذين في المواقف من المرأة بوجه عام، واللذين يرتبطان بمشاركة المرأة في العمل الاجتماعي، فإن النكسة التي أصابت قضيتها، بالرغم من مرور مئة عام عليها، تعود إلى عقلية الرجل الأبوية وهيمنته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وكذلك إلى طبيعة الأنظمة السياسية المهيمنة على دول العالم العربي التي هي في الغالب أنظمة عسكرية دكتاتورية أو أبوية استبدادية، مشدودة إلى علاقات اجتماعية تقليدية وعصبيات عشائرية أو محلية أو عائلية، تقمع طموحات الإنسان وتحدّ من تطلعاته وتقدمه، وتجعل منه، رجلاً وامرأة، تحت رهان صعب وبين خيارين: متسلط مقابل خاضع، وظالم مقابل مظلوم، بحيث لم يعد هناك فارق بين الجلاد والضحية.

حقوق المرأة بين النظرية والتطبيق

الثقافة واستلاب المرأة

لقد بقيت وضعية المرأة المتدنية في المجتمع على تناقض واضح بين النص القرآني المنزَّل، والأعراف والتقاليد وبين النظرية والممارسة العملية.

والحال، أن الموقف العملي من المرأة، الذي ترسخ بفعل العادات والتقاليد والقيم التقليدية، يعتبر أن المرأة ليست سوى كيان ناقص وتابع للرجل، بالرغم من موقف الإسلام المتسامح في تطبيق أسس المساواة بين الجنسين.

إن هذا التناقض يظهر واضحاً في التعارض بين القيم والأعراف والتقاليد السائدة التي تربط المرأة بالبيت وتحدد وظيفتها بخدمة الرجل وإنجاب الأطفال وتربيتهم من جهة، وبين القوانين الشرعية والقوانين الوضعية التي تتعارض معهما من جهة أخرى. والأخطر من كل ذلك، هو تفسير النص القرآني والحديث النبوي وتأويلهما بما يتلاءم ويدعم هذه القيم والتقاليد التي تعتبر المرأة في عداد الأشياء التي لا يمكن البحث فيها إلاّ بمنظور ديني محض. وما يؤكد هذه الإشكالية، أن التاريخ العربي منذ العصر الوسيط وحتى اليوم قدَّم ويقدِّم لنا كماً هائلاً من الكتب التي تعتمد أساساً على التشريع الإسلامي الذي يشكل المرجعية الجمعية؛ تلك الكتب التي تؤكد أو تبرّر الأطروحات المتداولة أو ترفضها، وبخاصة في ما يخص المساواة بين الرجل والمرأة.

إن أغلب هذه الكتب تؤكد في الحقيقة على قضية أساسية، هي الاهتمام بالمرأة والعناية الفائقة بها وتحديد علاقاتها مع الرجل وموقعها المقدَّس في العائلة باعتبارها أول وأهم خلية في المجتمع. غير أن الأهمية والعناية الفائقة نظرياً هاتين، لا تجدان لهما مكاناً في الواقع العملي الملموس. إن هذا التناقض يعكس نوعاً من الازدواجية في موقف الرجل من المرأة. فمرة تظهر صورتها كرمز للأمومة؛ فهي الأم المعطاء كالأرض في خصوبتها وحيويتها، تقترن بالحب والشرف والعطاء، وتبرز القيم الجمالية للجسد الأنثوي والعيون الخجولة، والتي ستصبح في المستقبل أماً حنونة وولودة معطاء، تتقن أعمال المنزل وتقوم برعايتها للأطفال وخدمة زوجها على أحسن ما يرام. وفي المقابل، هناك صورة أخرى تظهر فيها أنثى لعوباً، مثيرة للرغبة الجنسية، هدفها الأول والأخير إيقاع الرجل في شباك حبها وفتنتها والانتقام منه في الأخير. وهي بهذا، رمز للعيب والخيانة والغدر والغواية والعدوانية، فليس في سلوكها سوى الكيد والدس والحقد والحسد. وما العواطف الزائدة لديها سوى وسائل للسيطرة على الرجل وإيقاع الشر به.

أمّا الذكر فيظهر في صورة رجل قوي وأب وقور دوماً، مزوَّد بالمقدرة على تحصيل الرزق والخبرة والمعرفة، وهي خصائص برّر بها الرجل سيطرته على المرأة باعتبارها أضعف منه وأجهل.

إن هذه الصورة التي رسمها الرجل عن المرأة تتفاوت عموماً بين أقصى حالات السموّ، حيث توضع المرأة في مركز العفة والشرف والعطاء، الذي تمثله الأمومة، وبين أقصى حالات الدونية والتبخيس، حيث توضع المرأة كرمز للشرّ والعيب والضعف والخيانة؛ فهي جاهلة وقاصرة وتابعة، ليس لها حرية ولا إرادة ولا كيان.

ومع هذا التذبذب في الموقف منها، فإنها تحاط دوماً بعدد من الأساطير التي تسلبها كيانها الإنساني وتجعل منها كياناً ناقصاً وعاجزاً يخدم في الأخير أغراض السيطرة الاجتماعية من قِبَل الرجل عليها، الذي يُسقط عليها العيب والعار، بما يقابله من إسقاط وخجل من الخصاء، على مستوى اللاوعي، ويجعل منها مجرد جسد قابل للتصرف به، وأداة للإنجاب والإمتاع والمؤانسة. وبحسب علماء النفس الاجتماعي، هذا الموقف هو وسيلة للتعويض عن المهانة التي يلقاها الرجل المقهور

اجتماعياً وللتعويض عن قصورة اللاواعي، بإسقاطه على المرأة. وفي الحالتين، تُفرض على المرأة وضعية من القهر والقمع وعدم الاستقلالية(٣٣).

كما أن الفروق البيولوجية بين الرجل والمرأة، لا تبرّر مطلقاً ما يُفرَض عليها من تبخيس وغبن ومهانة. ومع أنهما متساويان في الخلق، فإن لكل منهما جوانبه الإيجابية والسلبية.

والواقع، أن القهر المفروض على المرأة يتخذ أوجهاً متعددة، ويمكن تجسيده في ثلاثة أشكال أساسية من الاستلاب، تتعرض لها المرأة بشكل متفاوت، وهي الاستلاب الجنسي والاستلاب الفكري والاستلاب الاقتصادي. هذا الاستلاب المتعدِّد الأوجه والوظائف، لا يتم بشكل مباشر دوماً، لأنه يتطلب باستمرار تبريرات تجعله ممكناً، وهو بحاجة دوماً إلى إخفاء طابعه الاستغلالي من خلال إحاطة المرأة بمجموعة من الأساطير التي تجعل منه استغلالاً مشروعاً. كما أن هذا الاستغلال الثلاثي يفرض عليها من خلال وضعيتها الاجتماعية وعلاقاتها وجنسها، ظروفاً وشروطاً لا تمكّنها من أخذ استقلاليتها، وبالتالي المساواة والحصول على حقوقها بشكل كامل. وهذه الشروط والظروف نفسها تنطبق على استلابها الاقتصادي واستلابها الجنسي، حيث يصبح جسد المرأة هو المحدِّد للمسموح والممنوع والمحرَّم وتعبيراته ومتطلباته تبعاً لمصلحة الرجل الذي يملك هذا الجسد ويتسلط عليه. والاستلاب الاقتصادي يعني تعرض المرأة المستمر لتبخيس جهدها العملي، مما يسمح للرجل باستغلال هذا الجهد من دون مقابل أحياناً، أو دفعها إلى مواقع إنتاجية ثانوية بعيدة عن الخلق والإبداع، وهو ما يغرس فيها عدم الثقة بنفسها وبإمكانياتها، ويجعلها هامشية في علاقات الإنتاج. وهذا يعود إلى تقسيم العمل الاجتماعي الذي ينطلق أساساً من هيمنة الرجل في العملية الاقتصادية.

أمّا الاستلاب الجنسي فيعود إلى اختزال المرأة إلى حدود جسدها، واختزال هذا الجسد إلى بُعده الجنسي، وجعلها وعاءً للنَّسَب ووسيلة للمتعة، وهو ما أدى إلى تضخيم البعد الجنسي لجسد المرأة على حساب بقية الأبعاد الأخرى في حياتها،

---

(٣٣) حجازي، المصدر السابق، ص ٢٠٩-٢١٠

وهو ما يفجر مخاوفها الوجودية، بحيث يصبح هاجس المرأة قبل الزواج قلقها حول سلامة بكارتها وحول قدرات جسدها على حيازة إعجاب الرجال. ومقابل ذلك تركيز مفرط على الجنس واختزال مفرط للجسد وقمع مفرط للرغبات، بسبب المحرَّمات والممنوعات التي تُفرَض على جسدها، بحيث يُختزل جسدها في بعده الجنسي فقط، ويصبح «عورة» يجب أن تُستَر وتصان، لأنها ملك للأب قبل الزواج، وملك للزوج بعد الزواج.

أمّا الاستلاب الفكري، فيظهر في تبني المرأة كلَّ الأساطير التي يفرضها عليها المجتمع الأبوي، والتي تكبّلها فتضطر إلى قبول وضعيتها الدونية، والقناعة بها، وبالتالي تكييّف وجودها مع ما يريده المجتمع الأبوي منها، من دون مقاومة. وهذا يعني قناعتها بتفوق الرجل عليها وسيطرته على أمورها. وفي الوقت الذي يعتقد فيه الرجل أنه المسيطر على المرأة، تعتقد المرأة، في الوقت نفسه، أنها المسيطرة الفعلية على الرجل، ولذلك نجدها تستغل وضعيتها وضعفها الظاهري وتستعملهما كسلاح للتمويه على قوتها الخفية، بحيث يتحولان إلى سلاح للمكر والإغواء، وهما الصفتان اللتان التصقتا بها منذ حواء، لاعتقادها ـ أي المرأة ـ أنها كائن جاهل وقاصر، لا تستطيع مجابهة وضعها بشيء من الجدية والمسؤولية، وتقنع في الأخير بأن عالمها الوحيد هو البيت[٣٤].

واقع المرأة العربية: صورة قاتمة

يوماً بعد يوم، يتأكد أن المنظومة الإسلامية ومرجعياتها كانت تقف من المرأة موقفاً وسطاً، محاولة دفعها إلى الأمام، وبخاصة في تجربة الإسلام الأولى. كما أننا يوماً بعد يوم أيضاً، نتأكد من أن التراجع الاجتماعي والسياسي للمرأة في البلدان العربية والإسلامية، كان بسبب التقاليد والأعراف الاجتماعية، وليس بسبب الأحكام الإسلامية. وفي العادة، تتخذ هذه التقاليد والأعراف شكل الأحكام الفقهية في أغلب الأوقات. وخير مثال على ذلك أفغانستان فترة حكم حركة «طالبان»، التي تدّعي أنها تطبق أصول الشريعة الإسلامية، ولكنها تحجر على المرأة وتحرمها حقوقها، حتى

---

(٣٤) حجازي، المصدر السابق، ص ٢٢١-٢٢٧.

حق التعليم والعمل، وتفرض عليها الحجاب الكامل والمكثف، وتحرِّم عليها الخروج إلى الشارع بدون رفقة محرِم ذكر.

أمّا التجربة الإيرانية فتقدم مثالاً مختلفاً. فقد أعادت الثورة الإسلامية فتح باب الاجتهاد، مع بعض التراجعات، ولكن باب الاجتهاد كان قد فُتح من الناحية السياسية، بعد أن كان جميع العلماء والمجتهدين في إيران يعارضون دخول المرأة إلى المسرح السياسي. فمثلاً، كان الإمام الخميني قد وجه برقية إلى الشاه في ١٩ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٩ ندد فيها بمنح النساء حقوقهن السياسية، لأن حق الانتخاب يخالف الإسلام. غير أن مشاركة المرأة الواسعة في الثورة الإيرانية وأهميتها في المجتمع الإيراني، جعلتا الإمام الخميني يعدِل عن رأيه ويعلن «أن من حق النساء التدخل في الشؤون السياسية وذلك هو واجبهن الديني».

ولكن المفارقة أن الثورة الإسلامية في إيران فرضت الحجاب على النساء، ولكن هذا الحجاب، ليس كالحجاب في أفغانستان، كما أنه لم يمنعهن من اقتحام مسرح الأحداث الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بجرأة وشجاعة غير متوقعتين، بحيث خاضت المرأة الإيرانية معترك الحياة السياسية واستطاعت بفترة قصيرة رفع نسبة مشاركتها في البرلمان الإيراني من أربع نائبات عام ١٩٧٩ إلى ثماني نائبات عام ١٩٩٢، ثم إلى عشر نائبات عام ١٩٩٦، وأخيراً إلى ثلاث عشرة نائبة عام ١٩٩٩.

وقد بدا واضحاً، أن مشاركة النساء الإيرانيات الفعالة في الانتخابات الرئاسية الأخيرة كانت قد لعبت دوراً هاماً وفعالاً في دعم الرئيس الإصلاحي محمد خاتمي وانتصاره. كما تعدى طموحُ النساء الإيرانيات المشاركةَ السياسية إلى مطالبتهن بفتح باب الترشيح لرئاسة الجمهورية الإسلامية أمامهن. وقد ترشحت بالفعل ثماني نساء في الانتخابات الرئاسية الأخيرة، غير أن مجلس حراس الثورة رفض الموافقة على ترشيحهن من دون أن يُحسم الالتباس في إحدى مواد الدستور الإيراني الهامة[٣٥]. كما أصبحت المرأة في ظل حكم الرئيس الإيراني خاتمي نائبة رئيس الجمهورية،

(٣٥) طرابيشي، جورج، «الموضوع ليس المرأة في الإسلام، بل المرأة في البلدان المسلمة»، «تيارات»، جريدة **الحياة**، لندن ٨ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٠.

ونجحت ثلاثمئة امرأة في مقاعد المجالس البلدية الإيرانية. وهذا يعني أن للمسألة أبعاداً هامة وعميقة داخل الفكر السياسي والاجتماعي للثورة الإسلامية في إيران. وإذا قمنا بمقارنة بسيطة بين كل من الانتخابات المحلية في إيران، والانتخابات المحلية في قطر مثلاً، التي جرت مؤخراً وفي الوقت نفسه للانتخابات المحلية الإيرانية تقريباً، لوجدنا فارقاً كبيراً في هذا الصدد. ففي الانتخابات القطرية لم تفز حتى امرأة واحدة، مقابل ثلاثمئة فزنَ في الانتخابات المحلية في إيران الإسلامية.

إن التحولات الجارية في وضع المرأة في إيران منذ الثورة الإسلامية، سواء في مجال العمل والتعليم والقانون والصحافة والسينما والأمومة والحجاب، أو في مجال المشاركة السياسية، هي تحولات إيجابية تعمل على دفع مسيرة المرأة إلى الأمام، في حين يبدو لنا أن التراجع الاجتماعي والسياسي للمرأة في البلدان العربية والإسلامية ليس بسبب الأحكام الشرعية، بل بسبب استفحال التقاليد والأعراف الاجتماعية ذات الأصول العشائرية. وبحسب الباحثة الإيرانية هالة أفشر، فإننا نستشف من الخطاب الإيراني، أن الإسلام في ذاته ليس ديناً رجولياً أبوياً، بقدر ما هو دين تحرري يقوم على مبدأ المساواة والتعاون بين الجنسين. والإشكال الرئيسي يتعلق في الواقع بالسيطرة الرجولية على المؤسسات الدينية التي تولّدت عنها قراءات سلبية وأبوية محافظة لوضعية المرأة المسلمة. ومن هنا، فإن النساء الإيرانيات المسلمات يدعين إلى مشروع اجتهاد جديد في موضوع المرأة، وذلك بسبب تعدد المنظورات والتأويلات بصدده بين علماء المسلمين(٣٦).

وانطلاقاً من الهامش التحرري الذي حصلت عليه المرأة في ظل الثورة الإسلامية في إيران، فإن ظاهرة النساء السياسيات الآسيويات ليست استثناءً، كما حدث في الهند وبنغلادش وأندونيسيا وباكستان وسريلانكا والفيليبين وغيرها، والتي سنطرحها للمناقشة في ما بعد.

وإذا نظرنا إلى العالم العربي اليوم، تبدو لنا صورته قاتمة. فمنذ النهضة العربية والإسلامية في مطلع القرن الماضي وحتى اليوم، لم تتبوأ أية امرأة عربية السلطة

(٣٦) Afshar, Haleh, *Islam and Feminism: An Iranian Case Study,* Mac Millan, 1998.

السياسية مطلقاً. وبالرغم من أن الدول العربية شهدت توسعاً في التعليم والثقافة وتغيُّراً ليس ببسيط في العادات والتقاليد وتكوين مؤسسات مدنية تحاول تثبيت أرجلها في المجتمع والدولة الحديثة، غير أن مكانة المرأة ودورها في المجتمع والدولة بقيا محدودين في جميع النواحي من دون استثناء. وتشير إحصائيات الأمم المتحدة إلى أن المرأة لا تمثل سوى ٣,٤٪ من عدد أعضاء برلمانات الدول العربية، إضافة إلى نحو ٥٥٪ من النساء العربيات ما زلن أميات. كما أوضحت مساعدة وكيل الأمين العام للأمم المتحدة، كينغ، «أن المرأة العربية ما زالت تعاني نقصاً في الرعاية الصحية والفقر والحرمان، بينما يقلص التمييز القائم على أساس الجنس، من فرص المتعلمات منهن في سوق العمل». وأكدت أن «متوسط عمر المرأة العربية ارتفع، ومشاركتها في الحياة السياسية باتت أكبر من ذي قبل، لكن التقدم المنجَز ليس كافياً، ولا يزال يتوجب عمل الكثير، إذا أردنا دعم وجود مساواة بين المرأة والرجل»[٣٧].

والواقع، أن من بين سبعين مليون امرأة، وهو مجموع الإناث في العالم العربي، حسب إحصائيات الجامعة العربية عام ١٩٨٠، يوجد أربعة ملايين وستمئة ألف امرأة فقط يعملن بمهن مختلفة. وإضافة إلى قلة مساهمة المرأة العربية في الإنتاج، نلاحظ ارتفاعاً متزايداً لعدد النساء الأميات الذي تصل نسبته إلى ٨٥٪ من بين المعدل الإجمالي للسكان، أي حوالى ٢٩,١ مليون امرأة من سِن الخامسة عشرة وما فوق، كما أن نسبة الأمية بين النساء العربيات مرتفعة جداً إذا ما قورنت بنسب الأمية بين النساء في دول العالم[٣٨].

إن ارتفاع نسبة الأمية بين النساء يعود بالدرجة الأولى إلى عدم إتاحة الفرص الكافية أمام النساء للتعليم، وكذلك نظرة المجتمع إلى المرأة وعملها وعدم الاعتراف بجدارتها الاقتصادية، وهو ما دفع كثيراً من العائلات التقليدية إلى الاكتفاء بتعليم البنات تعليماً كمياً، وحتى المرحلة الأولى من الدراسة، وإعدادهنَّ للزواج، وهي المهمة الأساسية التي يفرضها المجتمع التقليدي على المرأة.

---

(٣٧) كينغ، (مساعدة وكيل الأمين العام للأمم المتحدة)، تصريح نُشر من جريدة **الحياة**، لندن ٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٩.

(٣٨) عمار، أحمد، **دراسة عن المرأة والتنمية**، جامعة الدول العربية، القاهرة ١٩٨١، ص ٧-١٠.

والحال، أن جميع القوانين العربية التي تستهدف مجالات العمل والحياة والأحوال الشخصية، تتساوى في درجة تعاملها مع المرأة، باستثناء البعض منها، الذي يتجاوز النظرة التقليدية. غير أن معظم هذه القوانين التي ساوت في معاملتها بين الرجل والمرأة، كانت نظرية أكثر منها عملية على مستوى الممارسة. ويتعدى ذلك إلى الأجور والترقية والوظيفة وصنع القرار. ومن الأمثلة على ذلك، أن أجور النساء أقل من أجور الرجال في بعض الأعمال. كما أن هناك تمييزاً واضحاً في التأمينات الاجتماعية وعدم إتاحة الفرص الكافية أمام المرأة العاملة في تحسين كفاءتها الإنتاجية وقدراتها العملية. وهذا ما يؤكد وجود تناقض واضح بين القوانين المدنية التي تؤكد على المساواة، ولو نظرياً، وبين قوانين الأحوال الشخصية التي تميز تمييزاً واضحاً بين الرجل والمرأة. كما أن التشريعات في الدول العربية تكرِّس مثل هذه الازدواجية، وبخاصة في ما يخص القواعد الخلقية والجنسية والتربوية، وكذلك في مسألة العائلة والزواج والإرث(٣٩).

قوانين الأحوال الشخصية

تستند أغلب قوانين الأحوال الشخصية في الدول العربية نظرياً إلى الشريعة الإسلامية التي تقر مبدأ إعطاء المرأة الحرية في تقرير شريك حياتها وبناء الأسرة التي تكون الخلية الأساسية في المجتمع. غير أن مساحة تطبيق هذا المبدأ ضيقة جداً، وبخاصة في ما يتصل باختيار وإجراء مراسيم الزواج وحرية الارتباط وحقوق المرأة وواجباتها. ولكن الملاحَظ في الواقع العملي، أن المرأة لا تتمتع بجميع حقوقها، وليس لها الإمكانيات والخيارات نفسها التي للرجل. ويعود السبب في ذلك إلى الإطار الاجتماعي والاقتصادي والثقافي العام، وإلى مراسيم الزواج والعلاقات العائلية، وكذلك نظرة المجتمع إلى كل من الرجل والمرأة التي تحددت بالقيم والمعايير والأعراف المعيَّنة والمحدَّدة للزواج، ومواصفات كل من المرأة والرجل وطريقة سلوكهما، والتي تستمد قوتها وصلاحيتها من العادات والأعراف الاجتماعية التقليدية أكثر من التشريعات الإسلامية والقوانين الوضعية. وليس من السهل على

(٣٩) طلال، المصدر السابق، ص ٣٥.

المرأة تجاوزها، وإلاّ تبقَ خارج مؤسسة الزواج(٤٠).

ومن المعتاد والمعروف أيضاً، أن المرأة في المجتمع العربي لا تملك حق الولاية عن نفسها، حتى وإن بلغت سن الرشد، ولا يُسمح لها باختيار شريك حياتها، وليس لها أن تسافر إلى أي مكان إلاّ بموافقة وليّ أمرها، حتى وإن كانت راشدة أيضاً.

كما أن تحديد سن الزواج، خصوصاً بالنسبة إلى المرأة، يجعل المرأة أمام واقع معقَّد يجبرها في أغلب الأحيان على المفاضلة بين متطلبات العصر، كالتعليم والعمل والاندماج في المجتمع والحياة العامة، وبين مراعاة الحدود المتعارَف عليها للزواج، التي ترتبط بالقيم والتقاليد أكثر مما ترتبط بالقوانين الشرعية والوضعية، لأن هذه القيم والتقاليد تنتقل من جيل إلى آخر من خلال عملية التنشئة الاجتماعية والثقافية السائدة، إضافة إلى التأطير الأيديولوجي لها، وهو ما يؤدي إلى تكريس تدني وضع المرأة ومكانتها، وتطبيعها اجتماعياً وثقافياً، وبالتالي رفع مكانة الرجل وسيطرته على المرأة اللذين تظهر آثارهما ونتائجهما بوضوح في عدم المساواة بينهما النابع من أساس اجتماعي، وبخاصة بما يتعلق بالعلاقات الجنسية المقنَّنة عند المرأة والمتحرِّرة نسبياً عند الرجل. ومن السهل تبرير ذلك بحجة الحفاظ على النسل وسلامته وإقامة حياة زوجية قويمة، وهو تبرير منطقي لا يعمِّم على الرجل بل يقتصر على المرأة فقط(٤١).

ومن المفيد أن نتناول هنا مناقشة ثلاث مسائل رئيسية لها علاقة مباشرة بحقوق المرأة في البلدان العربية والإسلامية، كانت عزيزة الهبري قد طرحتها في الاجتماع التحضيري للمؤتمر العالمي الرابع للمرأة الذي عُقد في عمّان عام ١٩٩٤. وسوف نستعرض أفكارها النقدية بإيجاز شديد(٤٢)، وبخاصة حقوق المرأة وقوانين الأحوال الشخصية. هناك ثلاث قضايا هامة هي:

أ ـ حق المرأة في المباشرة بعقد زواجها بنفسها: وهو موضوع ما زال موضع

---

(٤٠) الخماش، سلوى، **المرأة العربية في المجتمع التقليدي**، بيروت ١٩٨١، ص ١٩.

(٤١) طلال، المصدر السابق، ص ٧٨-٨١.

(٤٢) الهبري، عزيزة، «مشروع بحث نقدي لقوانين الأحوال الشخصية في بلدان عربية مختارة»، ورقة قُدمت إلى الاجتماع التحضيري للمؤتمر العالمي الرابع للمرأة، عمان ٦-١٥ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٤، مجلة **الاجتهاد**، العدد ٣٩-٤٠، بيروت ١٩٩٨، ص ٢٩٨ وما بعدها.

نقاش بالنسبة إلى جميع قوانين الأحوال الشخصية، ما عدا القانون التونسي. فالقوانين المغربية والجزائرية والسورية والعراقية والأردنية وغيرها، تنص صراحة على أن تفوّض المرأة لوليّها أن يعقد عليها، أو أن يستطلع رأي وليّها على أقل تقدير، مع أن بعض القوانين لا تمنح الحق في إرغامها على زواج من غير رضاها. أمّا القانون المصري فلا يتطرق إلى هذه المسألة بشكل صريح، ولكنها موجودة فيه من خلال استعمال مبدأ اللجوء إلى الدليل الشرعي. وقد تمّ تبرير هذا الشرط على أساس أنه يجنّب المرأة الاختلاط بالرجال للتفاوض بشأن عقد زواجها وإتمامه، وهذا الشرط يرتكز على عادة الفصل بين الجنسين. كما اعتبر الفقهاء شرطَ وجود الولي، لرغبتهم في حماية النساء المسلمات من أن يقعن ضحية الماكرين من الرجال. وإذا كان هذا التبرير، التاريخي، معقولاً، فالمرأة العاقلة والمستقلة لا تحتاج إلى حماية، إلاّ إذا نظرنا إلى قضية المرأة نظرة أبوية[٤٣].

ب ـ واجب الطاعة: إن قوانين الأحوال الشخصية تفرض على المرأة واجب الطاعة بشكل أو بآخر، ورعاية الزوج باعتباره رئيسَ (أبا ـ ربَّ) العائلة. والطاعة واجبة في ما يأمرها به في هذه الحقوق. وإذا امتنعت الزوجة عن طاعة زوجها فإنه يتوقف على الإنفاق عليها من تاريخ الامتناع، وتخسر حقها في النفقة إذا خرجت بغير إذن من زوجها. وتُعتبر المرأة ناشزةً إذا لم تطع أمر زوجها أو تركت بيت الزوجية بلا مسوغ شرعي أو عملت خارج البيت بدون موافقة زوجها. وهذا الشرط في الحقيقة أكثر مهانة للمرأة المسلمة، لأنه يضيق من حرياتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية[٤٤]. ولو رجعنا إلى التاريخ الإسلامي لوجدنا أن السيدة سكينة بنت الحسين قد اشترطت في عقد زواجها ألاّ يمنعها زوجها من مخرج تريده، وألاّ يحول بينها وبين شيء من ماله وألاّ يقرب من امرأة أخرى. ويقال إنه عندما أخل بأحد تلك الشروط، طلقته[٤٥].

ج ـ حق الزوجة في طلب الطلاق: تجيز أغلب القوانين منح المرأة حق الطلاق

---

(٤٣) الهبري، المصدر السابق، ص ٢٩٩-٣٠٠، ٣١٣.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٢-٣٠٣، ٣٢٠.

(٤٥) عبد الرحمن، عائشة (بنت الشاطئ)، **سكينة بنت الحسين**، القاهرة ١٩٦٥، ص ١٠٦.

للزوج أو وكيله أو للقاضي، ولا تملك الزوجة هذا الحق إلاَّ إذا اتفقت بشأنه في عقد الزواج، فتكون العصمة بيدها، وإلاَّ فعليها أن تلتمس أمراً قضائياً بالطلاق لعدد محدود من الأسباب، كامتناع الزوج عن الإنفاق بدون مبرِّر، أو إذا كان به عيب مستحكم، أو إذا كان غائباً أو لوجود عيوب لدى الزوج. ويجوز للزوجة أن تحصل على الطلاق من خلال الخلع، بشرط موافقة الزوج على ذلك.

ومع أن الفقهاء اختلفوا حول ذلك، إلاَّ أنهم جميعاً اتفقوا على أن المرأة لا تخوَّل هذا الحق بصورة تلقائية إلاَّ أثناء كتابة العقد، وإلاَّ فليس لها من طريق سوى أن تشتري حريتها من زوجها عن طريق الخلع. وقد استند الفقهاء في إقامة البرهان على عدم جواز إعطاء المرأة الحق في طلب الطلاق، إلى أن المرأة عاطفية بطبيعتها، ومن ثم فمن الممكن أن تستخدمه ساعة تهوُّر وغضب، وهو الدليل نفسه الذي يقوم على نظام أبوي يعتبر المرأة ناقصة عقل ودين[٤٦].

والحال، أن أغلب قوانين الأحوال الشخصية تقوم عموماً على مبدأ الرجوع إلى الدليل الشرعي، وهو الفقه الإسلامي، الذي دُوِّن في القرون الوسطى على الأغلب، ويستند هذا الفقه إلى عنصرين، أحدهما ديني والآخر ثقافي (عرفي). وقد أدى تغلغل بعض الافتراضات الاجتماعية والسياسية، التي ليس لها أساس ديني، إلى صُلب الاجتهاد بحيث تأصلت في الفقه الإسلامي، ورسخت نمطاً أبوياً من العلاقات بين أفراد الأسرة من جهة، وبينهم وبين الفرد من جهة ثانية، ومع الدولة من جهة ثالثة. ولم يضر هذا النمط بالمرأة فحسب، بل بالمجتمع كله، حيث غرس مفهوم نظام هرمي صارم للسلطة، في مجتمع تعرّض بشكل متواصل لحروب وعصبيات قبلية وصراعات إثنية وطائفية، خصوصاً بعد أن استعيض عن الشورى بالمُلك العضوض، وعن البيعة بالاستخلاف الوراثي الذي بدأ مع التسلط الأموي ـ القبلي، واستمر على طول التاريخ الإسلامي. إن هذا النظام الأبوي ـ الهرمي للسلطة، في العائلة والدولة، وقف حجر عثرة أمام أي تطور، لا للمبادئ الإسلامية الأصيلة فحسب، التي تقوم على مبدأ تساوي جميع البشر أمام الله، «فلا فضل لعجمي على

---

(٤٦) الهبري، المصدر السابق، ص ٣٠٣-٣٠٤، ٣٢٢.

عربي إلاّ بالتقوى»، بل أيضاً لدولة العدالة والمبادئ الديموقراطية والتعددية وحقوق الإنسان.

لقد جعل قانون الأحوال الشخصية القائم على السلطة الأبوية في مجمله، من المرأة مجرد كائن ناقص وغير فعال وعالة على غيرها، بحيث أصبحت المرأة فعلاً تحت هذه الظروف والشروط، غيرَ قادرة على التحكم في مصيرها، بالرغم من أنها شاركت وما تزال تشارك الرجل في جميع جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بصورة مباشرة أحياناً، وغير مباشرة في أحيان كثيرة.

المرأة وتولّي منصب القضاء

من القضايا المثيرة للجدل، تولي المرأة منصب القضاء في الدول العربية والإسلامية. فبالرغم من أن المرأة العربية أصبحت وزيرة في أكثر من دولة عربية، وأصبحت رئيسة دولة ورئيسة وزراء في أكثر من دولة مسلمة، فإن عدداً آخر من الدول العربية يرفض ذلك مستنداً إمّا إلى نصوص أو تأويل نصوص شرعية، أو إلى نصوص قانونية ودستورية. وبالرغم من أن الإسلام ساوى بين الرجل والمرأة وأعطاها دوراً إيجابياً فعالاً، إلاّ أن عدم تطبيق النصوص التشريعية الأصلية أدى إلى غياب كثير من المفاهيم، وأصبح كثير من الحقوق الأساسية التي أمرها الشرع الإسلامي تصطدم بالعادات والتقاليد والأعراف العشائرية.

وإذا أجاز معظم الفقهاء مشاركة المرأة للرجل في جميع مظاهر الحياة والمجتمع والثقافة عبر القضاء والولاية، فإن هناك آخرين يحرمون على المرأة المشاركة في أي من الأدوار الرئيسية في الدولة.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو: هل في نصوص الشريعة الإسلامية ما يمنع أن تكون المرأة المسلمة قاضية أو وزيرة أو نائبة في البرلمان؟ والسؤال الآخر هو: هل هناك فرق بين الولاية والقضاء وبين الوظائف العامة الأخرى في الدولة؟

لقد سبق لرئيس مجلس الدولة في مصر أن أصدر قراراً بعدم جواز تولي المرأة القضاء فيها، مع أن دولاً عربية، ومنها سوريا والعراق، تجيز ذلك. وقد برر رئيس مجلس الدولة المصري ذلك بأن المرأة مرهَفة الشعور، وأن الرجل يحكم بما يقدَّم

إليه من وثائق ومستندات قانونية ويكون حكمه موضوعياً! وفي حال أن المرأة حامل فمن الصعب جلوسها على كرسي القضاء وكذلك بعد الولادة، لأن وظيفة المرأة الأساسية هي أن تكون زوجة وأماً! كما أن «جامعة عين شمس» مثلاً لم تسمح إلى اليوم بأن تتولى المرأة التدريس في كلية الحقوق. والواقع، ليس هناك ما يبرر هذا المنع خصوصاً أن المرأة في مصر قطعت شوطاً كبيراً في تقدمها وتحررها، فأصبحت وزيرة ونائبة وعميدة وطبيبة وقاضية ومحامية وغيرها.

وهناك دول عربية عديدة لا تسمح للمرأة بأن تشارك في التصويت في الانتخابات، كما في الكويت، ودول أخرى لا تسمح للمرأة حتى بقيادة سيارة، كما في السعودية، فهل هناك نصوص شرعية أو اعتبارات قانونية تمنع ذلك؟ أم أن التقاليد والأعراف العشائرية هي التي تبرر هذا المنع، لأنها لا تريد أن تحصل المرأة على حقوقها، وأن تبقى حبيسة الدار لا تخرج فيها إلاّ مرتين، مرة إلى بيت زوجها ومرة أخيرة إلى قبرها!

لقد أجاز الإسلام تعلُّم المرأة وجعل «العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة» حتى تتعلم وتتثقف فتعمل بما يفيدها ولا يضرها. كما أجاز الإسلام للمرأة العمل بشرط ألاّ يتنافى مع واجبها كزوجة. وقد أكد الشيخ القرضاوي أن أغلب الفقهاء المسلمين يجيزون القضاء، ولكن بشروط، منها الذكورة، مستندين في ذلك إلى حديث شريف يقول «لا يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة». والقضاء نوع من الولاية، والولاية تحتاج إلى كمال العقل، والمرأة ناقصة العقل، لأنها عاطفية وتتأثر بالعواطف. ولكن أغلب ما يستندون إليه يقوم على الرأي، لا على نص قطعي، بدليل أن الظاهرية، وعلى رأسهم ابن حزم، يرون أن من حق المرأة أن تتولى القضاء وهم يلتزمون بظاهر النصوص ويقاتلون من أجلها.

أمّا أبو حنيفة فقد أجاز ما تشهد فيه، أي في غير النواحي الجنائية، أمّا في النواحي المدنية والمالية فيجوز أن تتولى القضاء، في حين أجاز أبو جعفر الطبري حق المرأة في القضاء في كل شيء، حتى في النواحي الجنائية[٤٧].

(٤٧) القرضاوي، يوسف، «حول تولي المرأة منصب القضاء»، برنامج «الشريعة والحياة»، قناة **الجزيرة**، في ٢١ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٨.

إن مسألة تولي القضاء من قبل المرأة هي إذاً مسألة خلافية بين الفقهاء، لعدم وجود نص شرعي قطعي يمنع المرأة من تولي القضاء. ويستندون كما أشرنا، إلى الأحاديث الشريفة وتأويلها التي تقول بأن المرأة ناقصة عقل ودين، وأن القرآن اعتبر شهادة المرأة في الأمور المالية ناقصة، لأن شهادتي امرأتين تساويان شهادة رجل واحد، ويفسرون ذلك بأسباب اجتماعية واهية، مع أن التاريخ العربي ـ الإسلامي يشير إلى أن المرأة لا ينقصها العقل والذكاء. ولقد لقَّب القرآن ملكة سبأ بالعقل والكياسة والتدبير العقلي. كما أن ملكة سبأ حكمت بالعدل والشورى (أي بشكل ديموقراطي)، وقد أسلم لولايتها كبار القوم. وفي الوقت الذي نكتب فيه عن المرأة العربية وعن عقلية ملكة سبأ، عُقِد في ٢١ أيلول/ سبتمبر عام ١٩٩٨ في المملكة العربية السعودية أول مؤتمر لسيدات الأعمال العربيات. والمفارقة، أنه لا يجوز للمرأة في السعودية قيادة سيارة كما أشرنا إلى ذلك.

والواقع، أننا نجد أن الفتاوى الدينية تتغير بتغير المكان والزمان، لأن الفقه متجدد واجتهادي، وكذلك الفقهاء. وعلى الفقهاء ألاّ يعيشوا منعزلين عن الواقع وجالسين في أبراج عاجية. عليهم أن ينفتحوا على الواقع وعلى المتغيرات التي تصاحبه، لأن القرآن الكريم صريح وواضح، وقد ورد فيه «وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل»(٤٨). كما أن هذه الآية موجَّهة إلى الذكر والأنثى معاً، والوظائف العامة موزَّعة على الرجال والنساء، وكذلك الآية الكريمة «ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»(٤٩).

القوامة على النساء

ثمة خلاف واختلاف حول تفسير الآية الكريمة التي جاءت في «سورة النساء» «الآية ٣٤» التي تنص على أن «الرجال قوامون على النساء بما فضل اللّه بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم. . .». ويلي هذا النص «ما فضل اللّه بعض الرجال على بعض النساء». ومن الجدير بالذكر، أن التفاضل في اللغة العربية يفيد بمعنى

---

(٤٨) «سورة النساء»: ٥٨.

(٤٩) «سورة آل عمران»: ١٠٤.

«الاختلاف»، كما في علم التفاضل والتكامل، ولا يفيد بالضرورة بمعنى التفوّق. ويفسر اللغويون كلمة «قوَّام»، وهي مفرد «قوَّامين»، على أنها تعني رئيساً وزعيماً وحامياً ومرشداً ومديراً. . .إلخ. كما تشير معظم كتب التفسير القديمة إلى مغزى ترتيبي ضيق، وتعرِّف القواميس العربية كلمة «القُوَّام» على أنه من يسوس أمور الناس ويقوّمهم، كما عند الخليل بن أحمد في كتاب **العين**(٥٠).

وما دام المجتمع العربي أبوياً، فمن المنطقي أن يفسر اللغويون كلمة «قوّام» من منظورهم التسلطي، وأن يتغاضوا عن المعاني الأخرى التي تتضمنها الكلمة. وبحسب تفسير الرازي في الفخري، يكون معنى الآية أنه على الزوجات «أن يحفظن حقوق الزوج في مقابلة ما حفظ اللّه حقوقهن على أزواجهن».

ويفيد جذر «قام» من بين ما يفيد، الوقوف والانتصاب وكذلك «الآية ٣٤» من «سورة النساء» التي تنص «فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ اللّه». إن كلمة قنوت اشتُقت منها صفة «قانتات»، وتعني طاعة اللّه والخشوع له. غير أن الفقهاء ومنهم الرازي، خلص إلى القول، إن طاعة النساء الصالحات المشار إليها هنا لا بدّ من أن تشمل أيضاً طاعة الأزواج(٥١).

إن الطريقة التقليدية التي يتبعها الفقهاء لتفسير قوامة الرجال على النساء تستند إلى طريقة التفكير الأبوية التقليدية التي تقول بأن اللّه فضل الرجال على النساء ليجبروا المرأة على الطاعة والبقاء في البيت، ومنعها بالتالي من المشاركة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وعدم فسح المجال أمامها لتحقيق إنسانيتها وصيانة استقلالها الذاتي، والاعتراف بما شرعه اللّه لها من حقوق وواجبات لها وعليها.

إشكالية مشاركة المرأة في السياسة

ترتبط إشكالية مشاركة المرأة في السياسة وحقها في الترشيح والانتخاب، بمفهوم القوامة على النساء وجواز مشاركة المرأة في السياسة حسب التشريع

(٥٠) الهبري، المصدر السابق، ص ٣٣٠.
(٥١) المصدر نفسه، ص ٣٣٣.

الإسلامي، الذي يقوم على القرآن والسُّنّة. غير أن المفسرين اختلفوا في تفسير الآيات القرآنية وتأويل الأحاديث الشريفة وفي دلالاتها أيضاً، وبصورة خاصة حول تفسير «الآية ٣٤» من «سورة النساء» التي تنص على أن «الرجال قوامون على النساء بما فضل اللّه بعضهم على بعض»، كما سبق أن طرحناها للبحث والمناقشة.

ويختلف المفسرون في معنى هذه الآية ودلالاتها السياسية. فالبعض يفسرها بمعنى أن «الحكم مجعول لقبيل الرجال على النساء من الجهات العامة، كجهتي الحكومة والقضاء»(٥٢)، في حين يقول البعض الآخر في قوامة الرجال بأن «درجة القوامة هذه ليست نقصاً في المرأة مطلقاً، بل القوامة أو «القيادة أم الإمارة؛ شيء لا بدّ منه لتسيير الحياة بصورة منتظمة»(٥٣).

ويرد الشيخ المنتظري على رأي الطباطبائي قائلاً: «شأن النزول وكذا السياق شاهدان على كون المراد قيمومة الرجال بالنسبة إلى أزواجهم، إذ لا يمكن الالتزام بأن كل رجل بمقتضى عقله الذاتي، وبمقتضى إنفاقه على خصوص زوجته، له قيمومة على جميع النساء، حتى الأجنبيات، ولو سلم الشك أيضاً فصرف الاحتمال لكفى في عدم صحة الاستدلال»(٥٤).

ويستند أغلب الفقهاء إلى السُّنّة النبوية وأقوال الصحابة التي تعارض تولّي المرأة المناصب السياسية، ومنها:

- «لن يفلح قوم ولوّا أمرهم امرأة»(٥٥)؛
- «وشاوروهن وخالفوهن»(٥٦)؛
- «الأخذ برأيهن مفسدة»(٥٧)؛

---

(٥٢) الطباطبائي، محمد حسين، **تفسير الميزان**، ج ١، ص ٣٤٣.
(٥٣) الشيرازي، محمد، **المرأة في ظل الإسلام**، بيروت ١٩٨٣، ص ٢٠.
(٥٤) آية اللّه منتظري، حسين، **ولاية الفقيه**، ج١، بيروت ١٩٨٨، ص ٣٥٠.
(٥٥) البخاري، **كتاب النبي**؛ انظر أيضاً: الجابري، سعد، «المشاركة السياسية للمرأة وموقف الشريعة الإسلامية»، مجلة **النبأ**، العدد ٦٠، آب/أغسطس ٢٠٠١، ص ٦٤.
(٥٦) الجابري، المصدر السابق، ص ٦٥.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٦٥.

- «خالفوا النساء فإن في خلافهن بركة»(٥٨)؛
- «أربعٌ مفسدة للقلوب، الخلوة مع النساء والاستماع منهن والأخذ برأيهن ومجالس الموتى»(٥٩).

ويستند المؤيدون إلى السُّنّة النبوية وأقوال الصحابة والأدلة القولية والفعلية في تولي المرأة المناصب السياسية، ومنها:

- «وأمرهم شورى بينهم»(٦٠)؛
- «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف»(٦١).

وإلى جانب هذه الأحاديث، مشورة النبي محمد لأم سلمة في صلح الحديبية حين أمر الرسول بأن ينحروا ويحلقوا فرفض المسلمون، فاستشار زوجته أم سلمة فقالت له بأن يخرج ولا يكلم أحداً منهم حتى يفعل ذلك، فنحر بدنه ودعا حالقه فحلقه، فلما رأوا ذلك فعلوا ويكاد بعضهم يقتل بعضاً غماً». ومنها قبوله لأسماء بنت يزيد أن تمثّل النساء بين يديه، وطلب منها أن تنقل لمجموعة النساء اللواتي تمثّلهن الكلمات التي قالها لها(٦٢).

من هذه الأحاديث يظهر لنا أن الرسول كان يستشير المرأة فيأخذ برأيها. وهذا يبيّن لنا مشروعية وجواز عضوية المرأة في مجالس الشورى والبرلمان، فهي والرجل على حد سواء في هذه العضوية. يقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين «من الناحية الفقهية، المرأة باستثناءات قليلة في التشريعات التعبدية، مماثلة للرجل في كل الحقوق والواجبات، وإن أهليتها كاملة في تولي مسؤوليات أخرى، وإنها في جزء من ولاية الأمة على نفسها». كما أجاز شمس الدين لها أيضاً تولي رئاسة الدولة بالإضافة إلى المشاركة في الحياة السياسية كناخبة ومنتخَبة(٦٣). ومعنى هذا، أن

---

(٥٨) الجابري، المصدر السابق، ص ٦٥.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ٦٥.
(٦٠) «سورة الشورى»، «الآية ٣٨».
(٦١) «سورة البقرة»، «الآية ٢٢٨».
(٦٢) الجابري، المصدر السابق، ص ٦٦.
(٦٣) شمس الدين، مهدي، (حوار حول ولاية المرأة أجراه سعد الجابري)، مجلة **النبأ**، العدد ٦٠، بيروت، آب/أغسطس ٢٠٠١.

ولاية الأمة هي أعلى منصب في الدولة، وأن للمرأة الحق في تولي أعلى المناصب عبر الانتخاب.

وللعلامة محمد حسين فضل اللّه مواقف لافتة للنظر في أوضاع المرأة في الإسلام، وبصورة خاصة في معارضته الصريحة من موقف «طالبان» مع النساء الأفغانيات. ففي حديث له إلى جريدة **الحياة**، أعرب عن اعتقاده «أن الفهم الواعي للشريعة الإسلامية أنها إنسان، كما هو الرجل إنسان، وأن لها الحق في أن تمارس كل شروط إنسانيتها وتوفرها لنفسها، والحق في أن تتلقى مختلف العلوم سواء منها الدينية أو غير الدينية، والحق في أن تمارس إنسانيتها في كل الأعمال التي تتناسب وطبيعتها في حدود القيم الأخلاقية المشتركة بينها وبين الرجل. وليست الأخلاق ضريبة على المرأة في إطار حركتها في الواقع، بل هي نهج للرجل والمرأة معاً. . . وهكذا نعتقد أن للمرأة أن تخوض العمل السياسي سواء كان ذلك في دائرة أن تَنتخب أو تُنتخب، وتمارس دورها أيضاً في العمل الاجتماعي والتربوي والثقافي، لأنها تملك في طاقتها الإنسانية كل العناصر التي تؤهلها لأن تكون عنصراً منتجاً فاعلاً في الحياة العامة، كما هي في الحياة الخاصة. . .».

ويرى الشيخ فضل الله «أن المشكلة ليست في التفاصيل، وإنما في هذا النوع من التخلُّف في فهم الإسلام على المستوى السياسي». وإن المسألة المهمة في رأي الشيخ فضل اللّه والتي تشكل القاعدة الفكرية الهامة، هي «هل يحترم الإسلام إنسانية المرأة لتتحول إلى عنصر إنتاج وإبداع للحياة، كما هي عنصر إنتاج للإنسان، كما هو الرجل؟».

كما أشار الشيخ فضل اللّه أكثر من مرة إلى رفض هذا النوع من السلوك العملي ضد المرأة بمنعها من أن تقوم بدورها الإنساني في الحياة العامة. فالإسلام ساوى بين الرجل والمرأة في المسؤوليات العامة مع التحفظات في ما تفرضه طبيعة المرأة وطبيعة الرجل: «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر». والمعروف هو كل شيء يحبه اللّه مما يرفع مستوى الإنسان فرداً أو مجتمعاً، والمنكر هو كل أمر لا يحبه اللّه ولا يرفع مستوى الإنسان فرداً كان أو مجتمعاً، والظلم في كل مجالاته ومواقعه يمثل المُنكَر.

أمّا بالنسبة إلى الآية الكريمة «الرجال قوّامون على النساء»، فهي قوامة الإدارة لا قوامة السلطة والقهر وما إلى ذلك. وإن القوة التي تحكم هذه الأيام، على الرجال والنساء، هي قوة الطغاة وأرباب النفوذ والمستكبرين. والظلم لا يتسلط على المرأة فحسب، بل على الرجل أيضاً. فالإنسان الأفغاني مثلاً مضطهَد في الحكم، سواء أكان رجلاً أم امرأة. ولذلك، فالمسألة ليست مسألة ذكورة. وإن كانت المرأة هي أضعف، لأننا لا ننكر أن مجتمعنا هو مجتمع ذكوري يعدل الرجل بما لا يعدل المرأة، فإذا انحرفت المرأة نادى الجميع بالويل والثبور وأراقوا الدماء من أجل الشرف، بينما إذا انحرف الرجل، فإنهم يكفلون له الحماية وما إلى ذلك. وقد اعتبر العلامة فضل اللّه ذلك ظلماً، ورفض ما يسمى «غسل العار» الذي تعتمده المجتمعات العشائرية، مثلما رفض التخفيف من العقوبة الذي تعتمده بعض الدول باسم القانون أو الشرع، لأن ذلك ظلم، لا فرق، بين الرجل والمرأة في مسألة مخالفة القانون[٦٤].

ومن الجدير بالذكر، أن الحركات الإسلامية المتطرفة قلّصت من حرية المرأة وحق مشاركتها في العمل والسياسة، وحصرته بحدود ضيقة، واعتبرت أن مطاليب النساء وحقوقهن قِيَم غريبة عن المجتمعين العربي والإسلامي، ويجب محاربتها باعتبارها بدعاً وتقليداً للغرب، في حين وقع اليساريون في مطب مختلف حين أعطوا المرأة حقوقاً تتعدى ما تعارف عليه المجتمع، وتقفز على القيم والتقاليد الاجتماعية الراسخة في الثقافة والأيديولوجيا.

وكان حسن البنا، أحد كبار رواد حركة «الأخوان المسلمين» في مصر في القرن الماضي، قد جرد المرأة «الناقصة» من جميع حقوقها السياسية والمدنية. ففي «حديث الثلاثاء الأسبوعي» الذي كان يخص به «نساء الأخوان»، قال «إن مهمةَ المرأة زوجُها وأولادُها، أمّا ما يريده دعاة التفرنج وأصحاب الهوى من حقوق الانتخاب والاشتغال بالمحاماة، فنرد عليهم بأن الرجال، وهم أكمل عقلاً من

(٦٤) فضل اللّه، محمد حسين، «الإسلام يحترم شخصية المرأة كونها إنساناً وعنصر إنتاج»، حديث لجريدة **الحياة**، ٤ آب/أغسطس ٢٠٠١.

النساء، لم يحسنوا أداء هذا الحق، فكيف بالنساء وهن ناقصات عقلاً وديناً»؟(٦٥)

وقبل بضعة أعوام، حرّمت هيئة الإفتاء في الكويت (١٩٩٨) وتابعتها اللجنة التشريعية في مجلس الأمة الكويتي، مساهمةَ النساء في الانتخابات البرلمانية تصويتاً وترشيحاً، بدعوى أن الإسلام حرّم على المرأة تولي المناصب العامة الداخلة ضمن عنوان الولاية. أمّا في السعودية، فقد صدرت فتوى دينية تمنع النساء في المملكة العربية السعودية من قيادة السيارات، وأن تكون بعض الدراسات حكراً على الرجال من دون النساء، وإلغاء التعليم المختلط، والسعي إلى منع المرأة من ممارسة مهنة المحاماة والقضاء بحجة نقصان العقل والدين عند المرأة.

ومن الملاحَظ في دول الخليج العربي، كالكويت، دخول الأعراف العشائرية كدعامة أساسية لمجالس الشورى، ومحاولة التكيّف مع الحياة الدستورية والتعددية السياسية ـ الشكلية، مع اختلاف منطلقاتها وتطبيقاتها، كما يحدث ذلك في الدول العربية، مع بعض الاستثناءات. ويظهر الاختلاف في أن بعض الدساتير العربية تسلط الضوء على حقوق المرأة ومساواتها بالرجل، كما يحدث في مصر والعراق وسوريا ودول المغرب العربي، ولكنها في الواقع لا تسمح لها بممارسة حقوقها بشكل كامل. وتبرير ذلك سهل، وهو أن المجتمعات العربية ذات خصائص بنيوّية محلية لا تسمح بالقفز على هذه الخصائص، وخصوصاً تأثير العادات والتقاليد والأعراف والعصبيات العشائرية على الحياة الدستورية وإفرازاتها التي تمتد إلى المؤسسات الثقافية والقانونية والعسكرية.

ومن الملاحَظ أيضاً أن أغلب الدول العربية تضفي الطابع الوظيفي ـ التقليدي على مهمات المرأة في الحياة العائلية والتربوية، وتخلق لها أجواءً ملائمة لـ«تربية أخلاقية» تقوم على المغالاة في تقديس الأمومة وحب الوطن واحترام الرجولة. وهو ما يُبعد المرأة عن المهام الأساسية التي تقوم بها، وعن مساهماتها في التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والخروج عن دائرة الرجل الذي رسمها لها، وأن

---

(٦٥) الأخضر، العفيف، **من أين جاء الاعتقاد بالتفاوت بين الجنسين**، جريدة **الحياة**، ٢٥ شباط/ فبراير ٢٠٠٠.

تأخذ على عاتقها مسؤولية الدعوة، بل الدفاع عن حقوقها.

ومما يساعد على نشر هذه الأيديولوجيا وسائل الإعلام والاتصال والدعاية، الرسمية وغير الرسمية، وترويج ما يُعتبر تقليلاً من منزلة المرأة، بل الحطّ من قيمتها وكرامتها واعتبارها فقط «ربة بيت»، ورمزاً للجنس وسلعة رخيصة.

وأخيراً، ليست كل قوانين الأحوال الشخصية سيئة ومجحفة بحق المرأة، وفي الوقت نفسه ليست كل الأحاديث النبوية الشريفة صحيحة وموثقة. وعلى الفقهاء إجراء تغيرات وتعديلات في هذه القوانين، وأن يفرِّقوا بين ما هو شرعي ثابت وبين ما هو فقهي متغير، كما أن التوازن مطلوب بين ما نريد تغييره أو تعديله وبين ما هو موجود، لأنه نص فقهي وليس تشريعياً، وهذا حق من حقوق الإنسان التي دعا إليها الإسلام.

ثقافة العنف: المرأة والعولَمة والإعلام العربي

ترتبط العولمة بالتطور العلمي والتقدم التكنولوجي المكثَّف والمتسارع، بصورة خاصة في تكنولوجيا الاتصالات وثورة المعلومات التي صيَّرت العالم أشبه بقرية كونية إلكترونية صغيرة، تضاعفت فيها قدرات الإنسان وإنجازاته بشكل سريع ومدهش. وبهذا، تصبح العولمة ظاهرة كونية ذات أبعاد متعددة ومواصفات شديدة التعقيد والخصوصية وتقنيات مكثفة شديدة التغير والتغيير والانتشار، لا يمكن ردها إلى رغبة ذاتية بل إلى حالة موضوعية فرضتها الثورة التكنولوجية ـ الاتصالية التي أنتجت حالة من الترابط والاعتماد المتبادل بين النظم الاقتصادية والسياسية والثقافية، تمتد عبر الدول والحضارات، وعن طريق الشركات متعددة الجنسيات، وخلقت سوقاً عالمية تكاملية تسيطر عليها، وهذا ما يسبب قلقاً وتخوفاً لكثير من الدول، وبخاصة تلك التي لا تزال تسير في طريق النمو. كما تكتنف هذه الظاهرة الجديدة خفايا وأخطار، وخصوصاً بعد تفكك الاتحاد السوفياتي وانهيار جدار برلين وانفجار حرب الخليج الثانية والحرب ضد الإرهاب التي تشكل أولى حروب القرن الحادي والعشرين، وهو ما دفع عدداً من الدول إلى نظام الخصخصة والاندماج، بعد أن وجدت أن عصراً جديداً بات يفرض نفسه على العالم عن طريق توحيد نمط إنتاج استهلاكي عالمي واسع وتعميمه على جميع دول العالم.

المرأة والإعلام

لقد أنتجت العولمة عالماً واحداً شديد التعقيد وجعلت الخروج منه أو تحديه خياراً محكوماً بالفشل في أغلب الاحتمالات. ومن هنا، أصبح الحديث عن الخصوصية الثقافية والهوية القومية أمراً شديد التعقيد، كما أن هناك احتمال تعرُّض العدالة الاجتماعية والديموقراطية وتوزيع الثروة وازدياد الهوة بين الأغنياء والفقراء للخطر. ومن الطبيعي أن يصاحب العولمةَ ضعفُ الاستقلالية الثقافية وتعرض النسيج الاجتماعي للتفكك، وبصورة خاصة ما يمس النساء والأطفال بسبب تفاقم الضغوطات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية عن طريق وسائل الاتصال الحديثة التي دخلت كل بيت. كما أصبح همُّ التلفزيون عرضَ المرأة، وبالأخص جسدها، كوسيلة لجذب المشاهدين للدعاية والإعلان وكذلك للإغراء الجنسي. فكثيراً ما تظهر المرأة وهي عارية، وفي حالات تبرز فيها مفاتنها ووضعيات فيها إثارة وإغراء جنسي. والأبشع من ذلك كله تجارة الجنس الرخيص الذي يمتلخ إنسانية المرأة ويجعل منها مجرد سلعة للمتعة الرخيصة، وكذلك كاسيتات ومجلات «البورنو غرافي» التي تُروِّج الدعارة على أنها ثقافة رفيعة. وبهذا، أصبحت المرأة الرخيصة تسعى إلى استغلال جسدها ومفاتنها حسب معادلة العرض والطلب في السوق التجاري، الذي هو سوق ذكوري بالدرجة الأولى. وحين يصبح جسد المرأة سلعة من «السلع الثقافية» يفتقد مواصفاته الإنسانية ويدخل في عداد البضائع التجارية ووسيلة للاستهلاك، ما دام عنصرَ إغراء وجذب وترويج للبضائع. وما يريده المستهلك النهم إنما يتجسد في ثقافة الدعاية والإعلان التي تتحول في الأخير إلى ثقافة مصنَّعة تجعل من المرأة دمية مثيرة فحسب، لإغراء المستهلك ذكراً كان أم انثى. وبهذا، لا تصبح المرأة، كما تقول سيمون دي بوفار، «جوهراً أو طبيعة أبدية، وإنما تتحول إلى مجرد تاريخ»، لأن المجتمع الاستهلاكي هو الذي يرسم لها القوالب التي تُصَب فيها، في كل حقبة من الحقب التاريخية[٦٦].

إن هذه الثقافة الموجَّهة نحو تهميش المرأة، تعمّق النظرة الدونية إليها،

(٦٦) جارودي، روجيه، **في سبيل ارتقاء المرأة**، بيروت ١٩٨٢، ص ٥٧.

وتحصرها في دائرة كونها مخلوقاً سطحياً وبسيطاً لا هدف له سوى تلبية رغبات الرجل. كما تركز على مجموعة من الصور النمطية التقليدية للمرأة التي تعكسها كمخلوق ناقص، يفتقد القدرة على التفكير العقلاني وصنع القرار والعمل القيادي، برغم الإنجازات التي حققتها المرأة على أرض الواقع.

كما أصبحت المرأة في قوة العمل، الأداةَ الرخيصة التي تستغلها الشركات الكبرى والصغرى في إنتاج بضائع منخفضة التكلفة، رخيصة الثمن، يمكنها الدخول في منافسة في الأسواق العالمية وتحقيق أرباح متراكمة. ومن المعروف أن النساء والأطفال لا يشكلون قوة عمل رئيسية، بل مجرد احتياطي في قوة العمل. وفي ظل العولمة والليبرالية الجديدة وازدياد البطالة، يجري استخدام النساء بعقود عمل مؤقتة ووفق شروط محددة. وبذلك، تصبح المرأة أداة رخيصة لإنتاج أوسع، ولكنه أرخص وذو ربح أعلى وأسرع. والحقيقة، أن العولمة تضع الفرد قبل المجتمع، والاستهلاك قبل الإنتاج، والثروة قبل القيم. ومن هنا، جاءت التحذيرات إلى ضرورة الوعي الكلي بأبعادها كرد فعل على نتائجها وآثارها على الفرد والمجتمع.

كما تلعب الاحتكارات الإعلامية الكبرى دوراً كبيراً في الصراع الذي يدور في قلب هذه الامبراطورية الإعلامية ذاتها، وحول حدود الحقيقة والصدق التي يحاول الإعلاميون الموهوبون اختراقها وبصورة ما يتعلق الأمر بنقل الوقائع الحية عبر الأسلاك الشائكة.

والسؤال الهام الذي يطرح نفسه: كيف يتعامل الإعلام مع المرأة؟ الواقع، أن الإعلام يضع المرأة في صورة ثلاثية الأبعاد: الزبون والسلعة والأداة في وقت واحد(٦٧). فالمرأة هي الزبون الأول، أي المستهلك الأول للسلع والبضائع التي تنتجها الشركات والمصانع، وبصورة خاصة شركات إنتاج مواد التجميل، التي تقدم جميع أنواع الإغراءات للنساء كمستهلك. ويجري رسم صورة للأنثى الأبدية المغرية دوماً، ذات الفتنة الخالدة التي لا تصيبها الشيخوخة أبداً، ويظل سحرها وإغراؤها الجنسيان فعّالين ما دامت تستخدم أدوات المكياج التي تتنافس الشركات في ما بينها

(٦٧) النقاش، فريدة، «العولمة والمرأة والإعلام»، **العرب**، في ٦ آذار/أغسطس ٢٠٠١.

لترويج بضائعها وتسويقها. وهكذا، نجد المرأة في وسائل الدعاية والإعلام بوصفها قوة ضاربة تتحكم في الإنتاج وإعادة الإنتاج الاقتصادي والثقافي وتوجيه مساريهما، مع أن أغلب ضحاياهما من النساء، حيث نجد صور النساء المغريات على أغلفة المجلات والجرائد التي تصدر في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية، وعلى وجه الخصوص المجلات التي تهيمن عليها شركات الدعاية والإعلان والمودة (الموضة). وكذلك في السينما والتلفزيون اللذين يعلنان عن الملابس الشفافة والصور العارية بألوان وأشكال مغرية. وكذلك أنواع المأكولات والمشروبات التي تساعد المرأة في الحصول على الوزن المثالي، ومزيلات الروائح وأصباغ الشعر وأدوات تصفيفه وتجفيفه وتجميله، كل حسب المودة والموسم وفصول السنة، ورواج أدوات الاستهلاك المنزلية والاجتماعية واهتمام المرأة بها أكثر من اهتمامها بالاقتصاد والسياسة والبيئة والمجتمع. ومن المفروض أن تُعرَض المرأة باعتبارها نصف المجتمع، وفي الصورة السياسية والواقعية والاجتماعية العامة، كإنسانة مساوية للرجل في إنسانيتها، وليست مجرد امرأة ناقصة.

ثقافة العنف

من الملاحَظ أن وسائل الإعلام والدعاية تتبنى وتروج ثقافة العنف ـ بصورة خاصة ضد المرأة ـ التي تستمدها من منظومة القيم التقليدية، ومن أكثرها سلبية وتخلفاً، وتقدم صورة تُعتبر امتداداً للعنف الاجتماعي الممارَس ضدها. كما أن القائمين على إعداد مثل هذه الثقافة يكرِّسون، بوعي أو بدونه، نظرة دونية للمرأة، كبعد ذي خصوصية في الثقافة التقليدية من دون محاولة لفهم وإعادة النظر في مضامين هذه الثقافة والعمل على تطويرها أو التخفيف من حدتها، لأن هذا العمل جزء من رسالتها الثقافية في رفع درجة الوعي الاجتماعي. لذا، يجب إعادة النظر في ما هو سائد من ثقافة تقليدية منمَّطة تصور المرأة على أنها كائن ضعيف يفتقد القدرة على التفكير المنطقي والعقلاني والتصرف بشؤون الحياة من دون الاعتماد على الرجل حتى في أكثر القضايا خصوصية. ونادراً ما تقدم الأفلام والمسلسلات الدرامية المرأة كشخصية ضعيفة وعاطفية وغير متوازنة الشخصية، مع أن هناك نماذج ناجحة من الشخصيات النسائية القديرة، وفي مجالات عديدة.

في الحقيقة، تتجاهل وسائل الإعلام بصورة عامة الموضوعات التي تعكس التطور والتقدم اللذين طرآ على المرأة خلال القرن الماضي والإنجازات التي حققتها في مجال التعليم والعمل والمشاركة السياسية، كما تتجاهل مشكلاتها الحقيقية، وبصورة خاصة مشاكل المرأة في العمل والريف والأحياء الشعبية والحياة العائلية وغيرها من المشاكل الاجتماعية[٦٨].

والحقيقة، تتحكم منظومة القيم الذكورية المسيطرة على المجتمعات الأبوية في تحديد السياسات الإعلامية تجاه القضايا التي تخص المرأة، وتؤثر في الأساليب والممارسات الإعلامية بصورة سلبية، خصوصاً عندما تصورها وكأنها مهتمة بقضايا المرأة من دون غيرها. ومن هنا، يأتي تسليط وسائل الإعلام والدعاية الضوء على المرأة وكأنها كائن أنثوي يتسم بالسطحية والأنانية وحب الذات، وهو ما يعكس تحكم القيم الأبوية في تحديد السياسات الإعلامية تجاه قضايا المرأة الأساسية. كما تسعى إلى إبراز دور المرأة واهتماماتها كربة بيت، على أنه دور وحيد لها في الحياة، من دون أن تقدم أية معالجة لقضايا العائلة والعلاقات الاجتماعية التي تربط بين أفرادها، وبينها وبين المجتمع.

(٦٨) انظر: النقاش، المصدر السابق.

الخاتمة

لماذا لم تتبوأ امرأة عربية مركزاً قيادياً عالياً؟!

تثير قضية المرأة العربية ومعوقات تقدمها وعدم تبوُّئها أي دور سياسي متميز في العصر الحديث، إشكاليةً سوسيولوجية يمكننا صياغتها في السؤال التالي: لماذا أخذت المرأة الآسيوية مركزاً قيادياً متميزاً، كما حدث في صعود أنديرا غاندي في الهند، وباندرا نايكا وابنتها تشاندريكا في سيرلانكا، وأكينو في الفيليبين، وبنزير بوتو وأمها في باكستان، والشيخة خالدة ضياء الحق وحسنية عبد الرحمن (ابنة مجيب عبد الرحمن مؤسس بنغلادش) في بنغلادش، وأونغ سان سوتش في بورما، وأخيراً ميغاواتي (ابنة الرئيس سوكارنو) في أندونيسيا، إلى جانب تانسو تشيلر في تركيا، وابنة هاشمي رفسنجاني التي تسابقت مع أبيها في إيران، ومعصومة ابتكار نائبة الرئيس الإيراني محمد خاتمي إلى الحكم، في حين لم تأخذ المرأة العربية أي دور قيادي متميز لها في العصر الحديث؟! ما هي إذاً، الظروف والشروط الاجتماعية التي وفرت للآسيويات تلك الفرص ولم توفرها للعربيات؟ هل هي قيم الوفاء والولاء الأهلية للأنوثة التي هي أقوى من قيم الذكورة، أم هي المساواة النسبية بين الجنسين في آسيا؟ أم يعود ذلك إلى نظام اجتماعي قديم كانت المرأة فيه تتمتع بمكانة اجتماعية واقتصادية ودينية عالية، من بقاياه ما نلاحظه اليوم من حصول المرأة الآسيوية على فرص الصعود إلى قيادة المجتمع؟

إن ظاهرة عدم تبوُّؤ المرأة العربية أيَّ دور اجتماعي ـ سياسي، إلاَّ في القليل النادر، أمر يدعو إلى التساؤل. فقد ظهرت نساء آسيويات، مسلمات، وغير مسلمات

على المسرح السياسي، ولكن لم تظهر في العالم العربي أية واحدة استطاعت أن تأخذ مكانة اجتماعية مرموقة، وأن تتخذ لها موقعاً سياسياً مهماً! هل يعود السبب إلى التحديث، أم إلى الخلاف بين دور المرأة ومكانتها في المجتمعات الآسيوية، وبين دورها ومكانتها في المجتمع العربي؟ أم أن هناك سبباً آخر غير هذا وذاك؟

من الممكن أن تسلّط هذه العوامل، مجتمعة، الضوء على جانب من هذه الإشكالية، ولكن ليس كلها. فمن الملاحظ أن أربعاً من النساء الآسيويات المذكورات هن مسلمات، وهذا يعني عدم تعارض الإسلام مع حصول المرأة على موقع اجتماعي ـ سياسي بارز في الدولة.

تاريخياً وأنثروبولوجياً، فإن عملية التطور الاجتماعي واستقرار الإنسان وتحضره، التي استمرت قروناً عديدة، ومكّنته من بناء المجتمعات والحضارات الإنسانية، كانت قد قامت على أكتاف المرأة، وذلك بسبب وظيفتها الحاسمة: الأمومة، التي اختصت بها وسيطرت بموجبها على العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والدينية في المجتمعات القديمة، في وقت لم يكن هناك إنتاج اقتصادي منظّم، كما لم يكن للرجل من وظيفة سوى المحافظة على بقاء الجنس البشري عن طريق دوره في الإخصاب.

إن أنماط الحياة الاقتصادية والعيش في جماعة وكذلك العادات والتقاليد التي كونت ما نسميه الحضارة البشرية التي تطورت وتراكمت وانتقلت جيلاً بعد جيل، كانت قد نمت في البداية، على يد المرأة.

وتعلمنا الدراسات والبحوث الأنثروبولوجية، أن نظام «مركزية الأم» يجعل النشاط الاجتماعي والاقتصادي متمركزاً حول الأم، والذي أصبح أكثر شيوعاً في المجتمعات الآسيوية القديمة، مما جعل للمرأة دوراً رئيسياً ومهماً في نظام القرابة وفي الدين وفي المجتمع.

ومن الملاحَظ أنه ما زالت النساء الآسيويات حتى اليوم، مشاركات رئيسيات نسبياً، في حقول الثقافة والاقتصاد والدين والسياسة، وفي الوقت نفسه، فإن العلاقة بين الجنسين متساوية نسبياً.

تاريخياً، اتخذ نظام «مركزية الأم» أشكالاً مختلفة في نظام القرابة، كان من أهمها نظام الانتساب إلى خط الأم، وهو أكثرها قِدَماً وذلك بسبب عدم وجود نظام اجتماعي آخر ينظّم العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة في المجتمعات القديمة، وكذلك لعدم معرفة الأب الحقيقي للأطفال المولودين. ولهذا، انتسب الأطفال إلى أمهاتهم. ومن هنا، كان للمرأة مسؤولية ونفوذ أكبر من الرجل، كما كان لها المحبة والاحترام والولاء أكثر منه. وجعل تركيز هذه الصفات على دور المرأة، دورَ الرجل أقلَّ أهمية، وكذلك هامشياً.

وهناك أمثلة عدة، منها المكانة العالية التي تحتلها المرأة في جزيرة جاوة بأندونيسيا. ففي الحياة الاجتماعية، هناك مساواة نسبية بين النساء والرجال، مع التأكيد على الرابطة القوية بين الأم وأطفالها، التي تترك بصماتها على الحياة الاجتماعية والثقافية وعلى تركيبة الشخصية الجاوية التي تعود إلى أن النساء والرجال يكسبون رزقهم معاً، وينال كل منهم الشهرة التي يستحقها، كما يشتركون في النشاطات الدينية والسياسية والوظائف المدنية.

ومن الملاحَظ أيضاً، أن النساء الجاويات مستقلات اقتصادياً، ويسيطرن على المحاصيل الزراعية، وتبرز كذلك استقلاليتهن في ممارسة الشعائر والطقوس الدينية، كما أن الطلاق مباح ولا عصمة بيد الرجل(١).

وكما عند نساء جاوة، كذلك الأمر بالنسبة إلى النساء في أتجة في سومطرة، بل إنهن أكثر من نساء جاوة استقلالاً وتحرراً، فأغلب الأزواج يقيمون في سكن الزوجة ـ مالكة البيت ـ، وتُبقي بناتها إلى جوارها مع أزواجهن طوال حياتهم، وتتكون من هذه الزيجات «قرى نموذجية» من بيوت تملكها الزوجات والأخوات والخالات. ومع أن الرجال يملكون موارد اقتصادية أخرى، ما عدا البيوت، إلاّ أنه برغم ذلك تبقى السيطرة عليها بأيدي النساء، بسبب سيطرتهن على زراعة الرز وتجارته، التي تعتمد أساساً على عمل المرأة. أمّا نساء المينانجابا في مرتفعات سومطرة، فإن نظام مركزية الأم فيها يتخذ دوراً اقتصادياً بارزاً، يظهر من خلال اشتراك النساء الكامل في

(١) Tanner, N., Matrifocality in Indonesia and Africa, in: *Women, Culture and Society,* 1974, p. 129ff.

اتخاذ القرارات التي تخص الأرض والبيت والبيع والشراء والمصاريف والتعليم والإعارة، مما يجعل دور الرجل ضعيفاً في مواجهة المرأة.

وعموماً، فإن للأم في أندونيسيا مكانة اجتماعية عالية لأنها مصدر «الحكمة والدلال»، وهي رمز لـ«الملكة الأم» التي تصورها الأساطير الشعبية بكونها إنساناً قوياً منتجاً ومعطياً للغذاء وحكيماً في آن. وللمرأة في مجتمع «خاسي» في الشمال الشرقي من الهند، مكانة عالية واحترام واضح. فالمرأة هي الرئيسة والرابط الوحيد للعائلة، وهي مالكة الثروة غير المنقولة. كما أن الإرث ينتقل عن طريقها، ولا يرتبط الأطفال بأية رابطة قرابية بأبيهم، لأنهم ينتسبون إلى أمهم ويرتبطون بعشيرتها. وإذا قام الرجل بأي عمل فإن فائدته تعود إلى عشيرة أمه. وعندما يموت يُدفَن مع أقرباء أمه وليس أبيه.

وللجدة في أندونيسيا أهمية كبيرة ومكانة دينية عالية في العائلة وفي المجتمع. فهي الوحيدة التي تقوم بالطقوس الدينية. وفي بعض الجزر الأندونيسية، تقوم الجدة الكبيرة بما يترتب من طقوس عبادة الأجداد ومراسيم الأرواح. وغالباً ما تأخذ الأرواح عندهم طبيعة أنثوية، وكذلك قوى الحياة والمرض والموت.

كما تجمع «الكاهنة» بيدها السلطتين الدينية والسياسية. فهي «شيخة العشيرة» التي انبثقت منها، وهو ما يفسر مركزها القوي في العائلة وسيطرتها على الاقتصاد المنزلي وانتقال الإرث إلى البنات وليس الأولاد الذكور. ولذلك، يبقى الرجل «غريباً» في العائلة. وبإمكان المرأة أن تطلق زوجها متى شاءت[٢]. من ذلك كله، يظهر لنا أن المرأة الآسيوية تمتلك حقوقاً لا مثيل لها في مجتمعنا العربي، وهي ظاهرة تعود إلى بقايا نظام ما يسمى «حق الأم الطبيعي» الذي ساد المجتمعات البشرية في أولى مراحلها القديمة، وأخذ يتلاشى منذ ظهور النظام الأبوي.

والحقيقة، ليست ظاهرة النساء الآسيويات استثناءً. فصعود ميغاواتي ابنة سوكارنو إلى رئاسة الجمهورية في أندونيسيا خلفاً للرئيس عبد الرحمن واحد في ٢٤ تموز/يوليو ٢٠٠١، يذكّرنا بما حصل في الهند مع صعود أنديرا غاندي، وكذلك

---

(٢) Rosaldo and Lamphere, *Women, Culture and Society*, California, 1974, p. 179.

باندرا نايكا وابنتها تشاندريكا في سيريلانكا، التي كانت امرأة عادية تُعنى بشؤون منزلها قبيل خوضها غمار السياسة. وقد كسرت باندرا نايكا احتكار الرجل، عقب اغتيال زوجها عام ١٩٥٩، للسلطة، وأكدت قدرة المرأة على الدخول في لعبة السياسة على الرغم من أنها أول امرأة وصلت إلى السلطة في سيريلانكا في العصر الحديث، وكان نظام الحكم فيها آنذاك برلمانياً. شكل اغتيال زوجها نقطة تحول حاسمة في حياتها جعلتها تنتقل من العناية بشؤون المنزل إلى إدارة شؤون الدولة. وبذلك، فتحت الباب أمام عقبة كبيرة أمام النساء، كان الكثيرون يعتبرونها تمييزاً ضد المرأة في عالم السياسة. وقد أكدت باندرا نايكا على قدرتها وكفاءتها السياسيتين فوقفت بجوار زعماء كبار من رجال السياسة أمثال نهرو وسوكارنو وتيتو وعبد الناصر ونكروما. وكانت في الحقيقة أول امرأة، بل المرأة الوحيدة التي شاركت في أول قمة لحركة عدم الانحياز في بلغراد عام ١٩٦١.

والحال، أن ثلاثة من البلدان الإسلامية هي: أندونيسيا وباكستان وبنغلادش ـ فضلاً عن تركيا التي أصبحت فيها تانسو تشيلر رئيسة للحكومة، وكذلك الهامش التحرري الذي حصلت عليه المرأة في إيران الإسلامية ـ هي أمثلة واقعية على صعود المرأة المسلمة إلى عالم السياسة وتسلمها دوراً سياسياً هاماً. كما أن التاريخ الإسلامي يزودنا بأمثلة عدة لملكات وسلطانات مسلمات حكمن بحكمة ودهاء. وهذا يدل على سذاجة الرأي القائل بأن الإسلام يتعارض مع تبوُّؤ المرأة دوراً سياسياً هاماً في المجتمع والدولة، وأن المرأة ليس لها الكفاءة والمقدرة الكافيتان لتبوُّؤ مثل هذا المنصب السياسي.

ولكن المفارقة، أنه منذ خمسة عشر قرناً، أي منذ قيام الدولة الإسلامية، لم تصل امرأة عربية واحدة إلى قيادة الدولة، وهو ما دفع الكثير من الإسلاميين إلى إشهار سلاح الماضي لسحب الثقة من أي امرأة تريد تدرُّج السلم السياسي. وإذا لم نجد خليفات، فإن هناك عدداً من السلطانات والملكات مثل ست الملك في مصر والسلطانة رضية في الهند وشجرة الدر في مصر وأسماء وأروى في اليمن وغيرهن، كما تقول فاطمة المرنيسي التي تقدم عرضاً تاريخياً لحالات نساء مسلمات وعربيات أيضاً استطعن بذكاء ومهارة شق طريق وعر للوصول إلى السلطة السياسية التي كانت

دوماً حكراً على الرجل، مع أن التاريخ العربي ـ الإسلامي طمس ذكرهن أو عمل على تمويه تاريخهن[٣]. وسوف نتحدث بإيجاز شديد عن «السلطانات المنسيات» في التاريخ العربي ـ الإسلامي التي كشفت فاطمة المرنيسي عنهن غطاء النسيان.

سلطانات تولين السلطة ولم يُبرزهن التاريخ

في كتبها العديدة ومنها **الحريم السياسي** الصادر عام ١٩٨٧، **والخوف من الحرية** ١٩٩٤، **والسلطانات المنسيات** ١٩٩٠، تكشف فاطمة المرنيسي عن الوجه الآخر المخفيّ للمرأة[٤] وعن الدور السياسي الذي اضطلعت به في الإسلام عكس ما هو متعارف، وتقود إلى جانب التحليل السوسيولوجي الرصين فهماً عميقاً لإشكالية المرأة وتعقيداتها، من رفض وتحريض مناهض لما في الذاكرة الجمعية من تناقض ومخاوف وأوهام فُرضت تحت مظلة السلطان، مع استشراف مترقب لمستقبل المرأة العربية التي ما زالت أسيرة الماضي والذات والتقاليد، لتتوجه مباشرة إلى السلطة في تعاملها مع المرأة ومع التراث، كعلاقة معرفية وسلطوية في آن، مستخدمة منهجية حديثة تمزج المنهج التاريخي بالتحليل الاجتماعي والتأويل البنيوي، لتصل إلى حقيقة أن إشكالية المرأة ومسألة تحريرها هما في النهاية إشكالية اجتماعية ـ سياسية وليست دينية، وأن الإسلام إنما يمثل ثورة شاملة بالنسبة إلى عصره والأديان السماوية الأخرى، وبخاصة في العلاقة مع المرأة، وأن عدم تطبيق ما جاء به الإسلام إنما يعود في الأعم والأغلب إلى مخلّفات العصر الجاهلي والعرف العشائري والمصالح والامتيازات التي حصل عليها الرجل، والتي ما زالت تؤثر في مجتمعاتنا العربية حتى اليوم.

أمّا كتابها **السلطانات المنسيات** فقد شددت فيه على قدرة المرأة على دخول المعترك السياسي وممارسة اللعبة كالرجل، مستشهدة بتاريخ المرأة في الإسلام ـ المنسي في الخطاب الرسمي ـ، وتتجاوز تاريخ الخلفاء والملوك والأمراء لتدخل

(٣) المرنيسي، فاطمة، **السلطانات المنسيات**، المصدر السابق، ص ٨٥ وما بعدها.

(٤) المرنيسي، فاطمة، **الحريم السياسي: النبي والنساء**، (ترجمة: دار الصياد)، دمشق ١٩٨٧، ص ٤٨-٤٩.

قصور الخلفاء والحريم والجواري، ولتصل إلى المناطق المحرَّمة ودراسة الحالات الهامشية والاستثنائية فيها، والذهاب إلى ما وراء الإسلام ـ الخليفة ـ رئيس الجمهورية، ومن ثم تجاوز إسلام الأسياد إلى المناطق القاتمة التي تمثل تاريخ التوترات والمعارضة والرفض والمقاومة.

إن خطاب المرنيسي يوصلنا في الحقيقة إلى قراءة «تاريخ آخر» يدرس حالات بعض النساء اللواتي سلكن، بإرادة قوية، الطريق الموصل إلى السلطة السياسية، لندخل تاريخ الملكات والسلطانات اللواتي لم يُبرزهن التاريخ، ونتعرف إلى كم من النساء اللواتي استطعن تولّي السلطة، واستخدمن الذكاء والإغراء والقوة والدهاء كجسر للمرور إلى عالم السياسة[٥].

تاريخياً، لم تكن في الدولة العربية ـ الإسلامية أية سلطانة عربية، ولم تستطع النساء الوصول إلى العرش إلاّ بعد انهيار الدولة العباسية، الذي فتح الطريق أمام النساء للوصول إلى السلطة. وكما هو معروف، فإن العرب عموماً وقفوا وما زالوا يقفون ضد المرأة وتبوُّئها دوراً سياسياً هاماً، في حين أن الأتراك والمغول والأندونيسيين والآسيويين عموماً يملكون مظهراً ذا نزعة شبه نسوية بصورة عامة. فكل النساء اللواتي نجحن في الجلوس على عروش السلطة، كنَّ ـ باستثناء جزر الهند ـ تركيات أو منغوليات، وهو برهان واضح على الأهمية التي كانت هذه الثقافات تمنحها للمرأة في القضايا العامة. ومع ذلك، فقد وُجدت ملكتان عربيتان من السلالة الشيعية (الإسماعيلية) في اليمن، وحملتا اللقب الملكي «السيدة الحرة»، وهما الملكة أسماء والملكة أروى. وكانت المؤرخة التركية بدرية أوجوك قد حققت وجود ست عشرة امرأة[٦] آسيوية وتركية ومنغولية وإيرانية وأندونيسية ومن جزر المالديف أو من جزر هندية أخرى، ولم تكن بينهن واحدة عربية، مع العلم بأن السابعة عشرة هي بنزير بوتو في باكستان، والثامنة عشرة ميغاواتي في أندونيسيا، إلى جانب حسنية وخالدة في بنغلادش. وكلهن لسنَ عربيات. وكانت أولى تلك النساء

---

(٥) المرنيسي، المصدر السابق، ص ١٤٣-١٤٥.

(٦) أوجوك، بدرية آن، **النساء الحاكمات في التاريخ**، (ترجمة من التركية)، بغداد ١٩٧٣؛ أيضاً: المرنيسي، **السلطانات المنسيات**، المصدر السابق، ص ١٤٥.

هي السلطانة رضية التي تولت السلطة في الهند عام ١٢٣٦م الموافق ٦٣٤هـ.

والحقيقة، الواقع لم تحصل المرأة العربية على ما حصلت عليه نظيرتها في بعض المجتمعات الآسيوية وغيرها، وذلك لبقاء مؤسسة العائلة، التي هي النواة الأساسية في المجتمع، شبه قبلية، رسخت بدورها العلاقات الأبوية التي تقوم على أساس القرابة والعصبية القبلية والطائفية، التي اتخذت شكلاً تقليدياً لاعقلانياً من جهة، ووقوع المرأة تحت ضغوطات عدة من جهة أخرى، وسببت تناشزاً اجتماعياً وجعلتها تتخذ سلوكين مختلفين ومتعارضين مهما حاولت التوفيق بينهما، هما: الموقف المتزمت الذي يحجر عليها ويحرمها حتى من الخروج من دارها إلاّ بصحبة محرم ذكر، والموقف من الحضارة وعناصر المدنية الغربية التي وفدت عليها والتي تحاول إخراجها من «الحريم» إلى الحياة العامة، وفتح المجال أمام تعليمها ودخولها الوظائف والأعمال ومنحها حق الاقتراع والمشاركة السياسية. وبالرغم مما حققته المرأة من حقوق لا يستهان بها من حيث التعليم والثقافة والسياسة، فإن انحطاط قيمتها على مستوى الممارسة العملية في الحياة العامة لا يعود إلى الإسلام، الذي أعطى المرأة حقوقاً هامة، بل إلى عدم تطبيق هذه الحقوق في الواقع وبقائها على المستوى النظري دوماً، لأن تطبيقها يؤثر في الحقيقة في ذكورية الرجل وأبوته.

وسوف نتحدث بإيجاز شديد عن النساء المسلمات اللواتي استطعن الاحتيال للوصول إلى السلطة(٧):

تركان خاتون

كانت تركان خاتون زوجة ملك شاه السلجوقي (١٠٧٢-١٠٩٢) وكانت من أوائل النساء التي حلمت بالسلطة لنفسها. وقد تولتها فعلاً بعد وفاة زوجها، لأن ابنها الوريث الشرعي لم يكن يتجاوز الرابعة. وكان عليها أولاً أن تتواطأ مع الخليفة المقتدر العباسي وأن تُبقي موت زوجها طي الكتمان. غير أن الخليفة العباسي لم

(٧) اعتمدنا بالدرجة الأولى على: كتاب **السلطانات المنسيات** للمرنيسي حول السلطانات اللواتي حكمن في الإسلام.

يكن مستعداً لأن تتربع على العرش امرأة وأن تُلقَى الخطبة باسمها. وعندما أصرّ الخليفة على أن تكون الخطبة باسم ولي العرش، قاومت في البداية، إلاً أنها اضطرت في الأخير إلى قبول الشروط، من أجل أن تبقى في الحكم.

الخيزران: المحظية التي أصبحت رئيسة دولة

كانت الخيزران جارية على درجة عالية من الذكاء والفطنة والاهتمام بالسياسة، وهو ما مكَّنها من قيادة الدولة الإسلامية في عهد ثلاثة خلفاء مسلمين: زوجها المهدي وابنيها الهادي وهارون الرشيد.

كانت الخيزران أول جارية استخدمت ذكاءها وإغراءها وقوتها بإحكام ولعبت دوراً مؤثراً ومغايراً لدورها في «الحريم»، واستطاعت اتخاذ قرارات سياسية على درجة عالية من الأهمية، حتى أن الرشيد اعترف بمواهب أمه وأظهر عدم خجله من مشاركة امرأة في الحكم.

كانت جارية من اليمن، تأثر المنصور بثقافتها وبلاغتها فأهداها إلى ابنه المهدي، فولدت له ولدين وجعلتهما الوريثين الشرعيين بعد أن حررها المهدي وتزوجها.

بعد موت المهدي عام ٧٨٥م، تصدرت الخيزران المسرح السياسي. ولما كان ولداها بعيدين عن بغداد استدعت الوزراء للتشاور وأخذت تصدر القرارات الحازمة من دون استشارة الهادي الذي تمّ تعيينه خليفة جديداً. وعندما شعر الهادي بأنه مهدَّد بطموحات أمه القوية، وكان يغار في الوقت نفسه من أخيه الرشيد، حاول تجريد الرشيد من ولاية العهد، ثم نصح أمه بأن تلزم الدار «فليس للنساء التدخل في السلطة». وبدأت الحرب بين الابن وأمه. ولما كانت الخيزران تعشق السلطة بإفراط، قررت اللجوء إلى القوة للسيطرة على ابنها مثلما كانت تسيطر على أبيه. وبعدما أُحبطت سياسياً، أمرت جواريها الحسان بأن يتسللن إلى مخدعه وخنقه تحت الوسادة، بينما اتهم آخرون الهادي بأنه حاول قتل أمه بطعام مسموم. ولكن الخيزران تركت كلابها تأكل منه أولاً، فنجت هي، وسقطت الكلاب ميتة. والحال، فالخيزران، كما تقول المرنيسي، «لا تمتلك السلطة إلاً بموافقة الرجل، ومن

خلاله، ولا يستطيع مسلكها السياسي الظهور على المسرح العام إلاَّ مقنَّعاً بوجود الرجل»(٨).

رضية الدنيا والدِّين

تتحدر السلطانة رضية من أسرة تركية من المماليك. تولت السلطة في دلهي عام ١٢٣٦م الموافق ٦٣٤هـ بعد وفاة والدها السلطان إيلتوتمش خان، وهو أحد القواد العسكريين الذين أرسوا دعائم الدولة الإسلامية في الهند عام ١٢٢٩م. كان والدها السلطان قد اختارها بدل أخويها، لذكائها وقوتها ومواهبها في إدارة شؤون البلاد، وعدم قدرة أخويها. وكان أول قرار ملكي أصدرته، سك النقود باسمها واختيار لقب لها هو «رضية الدنيا والدين».

وعندما حاول أمراء الحاشية والجيش إبعادها عن العرش، مترافقاً مع قيام أخيها الأكبر بقتل أخيها الأصغر، باءت محاولاتهم بالفشل حيث اعتمدت على الشعب الذي ثار ضد أخيها وأمرت بقتله.

يذكر ابن بطوطة أن أول مبادرة صدرت من رضية، هي رفع البرقع عن وجهها وأخذت تحكم حكماً مطلقاً خلال أربع سنوات. وكانت فارسة شجاعة تمتطي الحصان وهي محاطة بحاشيتها. كما أجمع المؤرخون على أنها كانت امرأة إدارية قوية. ولكن نهايتها جاءت سريعة، بعد أن وقعت في قصة حب مع شخص كان دونها طبقةً مما عجل بسقوطها.

شجرة الدرّ

اعتلت شجرة الدر عرش زوجها الملك الصالح، آخر ملوك الأيوبيين في مصر، واعترفت بالسلطة الروحية للخليفة العباسي المعتصم ببغداد. كانت تهتم وتتدخل في شؤون السياسة والجيش. بعد وفاة زوجها اتفقت مع قادة الجيش على إبقاء موت زوجها سراً لتفادي أي خطر ممكن على الدولة، وأخذت تخطط مع قادة الجيش لقهر الجيش الفرنسي الذي هاجم مصر مع ملك القدس خلال الحروب الصليبية.

---

(٨) المرنيسي، المصدر السابق، ص ٩٢ وما بعدها.

وبعد الانتصار على الصليبيين وأخذ ملكهم أسيراً، تحولت شجرة الدر إلى الالتفات إلى مشاكل الدولة والخلافة، فأرسلت على ابنه توران شاه، الذي كان خارج مصر، لقيادة الجيش، فلم يحصل على احترام قواده. وبعد تفاقم الخلافات قُتل توران شاه على أيدي قواده عام ١٢٥٠م مما جعل الطريق معبّداً لإعلان شجرة الدرّ ملكة على عرش مصر.

غير أن الخليفة العباسي رفض الاعتراف بسلطتها ورشح أحد ضباط المماليك لتسلم السلطة في مصر. وعندما وصل عز الدين أيبك إلى القاهرة تقربت منه شجرة الدرّ وتزوجته، فسيطرت مرة أخرى على المسرح السياسي الذي كان يقاومها، برغم ذكائها ومواهبها، وأمرت بأن تكون خطبة الجمعة باسمها واسم زوجها. وأصبحت «سلطانة العرب والعجم وملكة البر والبحر».

وقد احتج المستعصم العباسي على صعود امرأة على عرش مصر، وأرسل رسالة يحط فيها من قدرها. غير أنها أهملت الرسالة، اعتقاداً منها أن الجيش الذي انتصر على الصليبيين سوف يقف إلى جانبها بعد أن لقبها «ملكة المسلمين» تحدياً للخليفة العباسي، ولكن هذا عجل بنهايتها. فسرعان ما انشقت سوريا عن القاهرة ورفضت الاعتراف بشجرة الدرّ، ثم انقسم جيش القاهرة وأُزيحت عن الحكم في النهاية[٩].

دولت خاتون

أول خاتون وصلت إلى السلطة هي دولت خاتون التي اعتلت العرش بعد موت زوجها السلطان عز الدين محمد (١٣١٦م/ ٧١٦هـ) من سلالة بني خورشيد المنغولية التي حكمت لورستان (جنوب غرب إيران) قرابة أربع قرون. غير أنها استقالت بمحض إرادتها لعدم قدرتها على إدارة البلاد وتنازلت عن العرش لأخيها عز الدين حسن.

والخاتون الثانية هي تندو التي حكمت بغداد. وهي أيضاً منغولية من السلالة الجلائرية. كانت تندو امرأة وابنة الملك عويس الذي تحالف مع مماليك مصر

(٩) المرنيسي، المصدر السابق، ص ٥٥-٥٦، ١٥٣-١٥٥ وما بعدها.

للوقوف ضد تيمورلنك. أرسلها أبوها إلى مصر للحصول على دعم سياسي، فتزوجت الملك الظاهر برقوق عاهل مماليك مصر. غير أنها لم تستطع البقاء بمصر بسبب حبها ومعاناتها الشديدة لوطنها العراق، فعادت ثم تزوجت من ابن عمها شاه ولد. وبعد وفاة أبيها الملك عويس عام (١٤١١م/ ٨١٤هـ) تبوأت العرش وحكمت مدة ثماني سنوات حتى وفاتها[١٠].

سلطانات مسلمات من أندونيسيا وغيرها

حكمت جزر المالديف سبع سلطانات، ثلاث منهن من جزر المالديف وأربع من أندونيسيا.

الأولى هي السلطانة خديجة التي حكمت مدة ثلاثة وثلاثين عاماً. ثم اعتلت العرش من بعدها أختها مريم، حيث شغل زوجها وظيفة وزير عندها. وبعد وفاتها عام ١٣٨٣م/ ٧٨٥هـ تبوأت العرش ابنتها السلطانة فاطمة التي بقيت في الحكم حتى وفاتها عام ١٣٨٨م/ ٧٩٠هـ.

أمّا في أندونيسيا فقد تتابعت على الحكم أربع أميرات مسلمات من مقاطعة أتجة في النصف الثاني من القرن السابع عشر ١٦٤١-١٦٩٩[١١].

وكانت أتجة التي تقع في شمال جزيرة سومطرة، أول مقاطعة في أندونيسيا تحكمها النساء. وكانت أولى الأميرات السلطانة صفية الدين شاه (١٦٤١-١٦٧٥)، ثم خلفتها السلطانة نور العالم نقية الدين شاه (١٦٧٥-١٦٧٨)، ثم عناية شاه زكية الدين شاه (١٦٧٨-١٦٨٨)، وآخرهن كمالات شاه (١٦٨٨-١٦٩٩).

وبالرغم من الاضطرابات الشديدة وفتوى الخصوم السياسيين الذين جلبوا فتوى من مكة المكرمة بأن «الشريعة تمنع المسلمة من أن تحكم»، فقد بقين في الحكم مدة ثمانية وخمسين عاماً.

---

(١٠) المرنيسي، المصدر السابق، ص ١٧٨-١٨٠.

(١١) Rosaldo and Lamphere, *op. cit.*, p. 137.

ملكات عربيات من اليمن

كانت اليمن خلال الخلافة الأموية والعباسية إحدى المقاطعات الإسلامية. وكان علي الصليحي ـ من الطائفة الإسماعيلية (الشيعية) ويتحدر من سلالة ملوك سبأ قبل الإسلام، وهو تلميذ للشيخ الرواحي، وأحد دعاة «الإسماعيلية» الكبار في اليمن ـ قد استولى على زوج أسماء وعم أروى وعلى السلطة، وأنشأ سلالة حكمت اليمن على امتداد أكثر من قرن، وتلقى دعماً ومساعدة من الفاطميين في مصر وجعل صنعاء عاصمة له.

بعد أن استقر أمره في اليمن، احتل مكة المكرمة وأحسن إدارتها. ثم تزوج بالأميرة أسماء وزوج ابنه من الأميرة أروى. وعند ذهابه للحج إلى مكة قُتل في الطريق من قبل أحد أفراد عشيرة الزبيد وأُخذت الملكة أسماء أسيرة لديهم. وصل الخبر إلى ابنه المكرم فجهز تحت قيادته ثلاثة آلاف فارس لإنقاذ أمه وشرف مملكته، وتم له ما أراد، وعاد بأمه الملكة محرَّرة من الأسر. وعندما أصيب المكرم بالشلل الدائم قامت أسماء بممارسة السلطة وإدارة البلاد بحكمة ودراية، ثم أمرت أن تلقى خطبة الجمعة باسمها في المساجد. والحقيقة، لم تحصل أية امرأة عربية على هذا الشرف وفي أي بلد عربي بعد ظهور الإسلام.

وقد لفتت أسماء الصليحي انتباه المؤرخين والأدباء لفصاحة لسانها وحكمتها، وكذلك لحضورها المجالس ووجهها مكشوف، أي بدون حجاب.

وبعد وفاة الملكة أسماء (١٠٨٧م/ ٤٨٠هـ) عهد الملك المشلول إدارة البلاد رسمياً إلى زوجته أروى، التي استطاعت تأمين استمرار السلطة بأيدي الصليحيين في اليمن.

وبعكس الملكة أسماء، كانت أروى تتحجب خلال جلسات العمل. ويرجح المؤرخون تحجبها إلى كونها امرأة جميلة لم تتجاوز الرابعة والعشرين من العمر وزوجها مشلول، فاضطرت إلى التنازل للتقاليد.

وبعد استتباب الأمن والاستقرار، قررت الانتقام من سعيد الزبيدي قاتل عمها، فنقلت عاصمتها إلى جبالة المحصنة بالجبال، وأخذت تضيق الخناق على

سعيد الزبيدي. وبعد أن تحالفت مع البلدان الأخرى استطاعت سحق جيش سعيد وقتله وأخذ زوجته أسيرة، وفعلت بها مثلما فعل سعيد بأسماء سابقاً. ويقال إن أروى لعبت دوراً كبيراً في نشر المذهب الفاطمي في آسيا، وبصورة خاصة في بومباي بالهند، عن طريق الدعاة الفاطميين الذين انطلقوا من اليمن في فترة حكمها.

ومع أن أروى لم تستطع الحصول على موافقة الخليفة الفاطمي الشرعي في القاهرة، لاعتراضه على اضطلاع امرأة بالسلطة، وإرساله رسولاً إليها لينصحها بأن تتزوج وتتوارى خلف قرينها، غير أنها بقيت في السلطة مدة نصف قرن، برغم معارضة الخليفة الفاطمي في القاهرة(١٢).

أهم العوامل التي تعيق تقدُّم المرأة في العالم العربي

سوف نحاول تحليل العوامل التي أعاقت تقدم المرأة تحليلاً سوسيولوجياً وهي كما يلي:

النزعة الأبوية ـ البطريركية

البنيّة المجتمعية العربية بنيّة أبوية ـ بطريركية، كما تحدثنا في فصل سابق(١٣)، وتظهر في أعلى أشكالها في العائلة مثلما تظهر في المؤسسات الأخرى، وتنعكس في ثقافة الأفراد وسلوكهم ومواقفهم، ومن سماتها سيطرة الأب على العائلة، شأنها في بقية المؤسسات. فالعلاقات الاجتماعية التي تقوم بين الأب والأم وبين الأب والابن، هي علاقات هرمية، وهي نفسها التي تقوم بين الحاكم والمحكوم والعامل ورب العمل والأستاذ والطالب والرئيس والمرؤوس. كما أن الثقافة السائدة ثقافة هجينية، بل مهجَّنة، وتُستخدم كأداة خطاب وسيطرة بدلاً من استخدامها للتفاهم والحوار والتواصل، وهدفها ليس التنوير والنقد والتطوير، بقدر تثبيت علاقات القوة والسيطرة العمودية.

والحقيقة، ما زالت القبيلة والعشيرة والعائلة والطائفة والمحلة توازي الدولة في

(١٢) المرنيسي، المصدر السابق، ص ٢٤٨-٢٥٨.
(١٣) انظر: ضمن الفصل السادس في هذا الكتاب: النظام الأبوي (البطريركي) وتأثيره في مكانة المرأة.

أهميتها ودورها في التحكم في العلاقات الاجتماعية التي تشد المرأة إليها وتمنعها من ترجمة تطلعاتها لنيل حقوقها ومساواتها، مثلما تعيقها عن تحويل مكاسبها إلى حقوق سياسية. وهو ما يجعل تقدمها الاجتماعي والسياسي مرهوناً بتراث طويل من هيمنة الرجل التي رسمها المجتمع الأبوي بقيمه وعاداته وأعرافه القديمة(١٤).

كما أن التنشئة الاجتماعية والتربية التقليدية تهدفان أيضاً إلى ترسيخ القيم والتقاليد الأبوية وتثبيت نمط الشخصية البطريركية التي يحتاج إليها المجتمع الأبوي. إن هذه الخصائص البنيوية نتاج شروط تاريخية ومجتمعية نوعية تعود في أصولها إلى عصور الجهل والتخلف وقيم المجتمع البدوي وعصبياته التي أُعيد إنتاجها وترسيخها حتى في أنظمة الحكم الحديثة، رأسمالية هامشية أو اشتراكية اسمية أو مختلطة، والتي فصلت التراث عن الآخرين وحافظت على الولاء للقبيلة والمدينة والمحلة والطائفة وتحولت إلى أيديولوجيا أجبرت الفرد العاجز على التماهي بها.

ليس من السهولة تغيير بنية المجتمع الأبوي وهيمنته التي اكتسبت استقلالية نسبية عبر التاريخ لصالح المرأة، لأن ذلك يتطلب نضالاً طويلاً ومستمراً وبصورة خاصة من المرأة، وأن يكون التحرر حقيقاً وليس شكلياً ومظهرياً، لأن التحرر الحقيقي لا يتم بنزع الحجاب وتقليد ومحاكاة الغرب بقيمه وتقاليده وتقليعاته، ولا التحرر من القيم والمعايير الإنسانية العالية ورفض التراث الاجتماعي والديني والثقافي، وكذلك الدعوة إلى المساواة المطلقة مع الرجل، لأن كل جنس له خصائصه ووظائفه حسب تقسيم العمل الاجتماعي بين الجنسين، بل التحرر من التخلف والجهل والخرافة والقدر الأعمى التي فرضتها، مجتمعةً، ثنائية التسلط والخضوع على المرأة، لأن التحرر لا يعني التساوي والتماثل، بل التكامل بين الجنسين.

الانقسامات الاجتماعية والطبقية

ما زالت المجتمعات العربية منقسمة إلى طبقات وفئات وشرائح اجتماعية، بحسب الوضع الاقتصادي والمكانة الدينية والانتماء القبلي والولاء الطائفي وكذلك

(١٤) النقيب، خلدون حسن، «المرأة والمجتمع المدني»، أبواب، لندن ـ بيروت، ١٩٩٧، العدد ١٣، ص ٧٣

التقسيم الجنسي، التي تنعكس بالدرجة الأولى على المرأة التي تضطر في كثير من الأحيان إلى الانسجام أو التماهي بها بحيث لا تستطيع فك قيودها والتحرر من أَسر قيمها وتقاليدها أو تحسين ظروفها ومكانتها الاجتماعية، وخاصة حين تتنازل الدولة عن جزء من سلطاتها وواجباتها لهذه المؤسسات التقليدية، وتوزع الأدوار الهامة في الدولة ضمن التنظيم الأبوي والتقسيم الاجتماعي والطبقي. وبهذا، يحصل المواطنون، بحسب خلدون النقيب، «على حقوقهم ليس كمواطنين، بل كرعايا يدخلون في علاقات شخصية» مع القادة والمشايخ ورؤساء العائلات، «ويتنافسون في عمليات تبادل غير متكافئ»[١٥].

ومن الطبيعي أن تكون المرأة في وضع صعب لا يسمح لها بالدخول في عملية تنافس مع الرجل، وهو ما يعيق أو يحدد دخولها في ميدان العمل والمطالبة بحقوقها والحفاظ على مكتسباتها.

ضعف مؤسسات المجتمع المدني

تشير البنى الاجتماعية الكلية، بما فيها الدولة والسلطة والشخصية، إلى مجتمع تقليدي تابع ومقموع يقتصر على القوة الداخلية والوعي الذاتي اللذين يحركانه، وأنتج بنية من خصائصها سيطرة الأب في العائلة، بحيث تكون العلاقة بين الأب وأفراد العائلة، وبخاصة الأم، علاقة هرمية، وكذلك بينه وبين الحاكم، وهي علاقة تسلُّطية تقوم على إجماع قسري على الطاعة والخضوع. ولمّا كانت العائلة هي الخلية الأولى والأساسية في المجتمع، فإن النظام الأبوي يسيطر عليها ويُخضعها لهيمنة الأب، لأنه وسيلة السيطرة الرئيسية التي تقوم على الخوف والعقاب. وبسبب هيمنة النظام الأبوي على العلاقات الاجتماعية، تضعف مؤسسات المجتمع المدني وحقوق الإنسان، وذلك لتدخل الدولة في صالح النظام الأبوي ورعايتها له بسبب تشابك مصالحهما. وبدورها، تضعف وسائل الضبط الشرعية والقانونية، التي من المفروض أن تتحكَّم في هذه العلاقات وضبطها لصالح الفرد، وبالتالي تقوية وسائل الضبط العرفية، التي تؤدي في الأخير إلى ربط حقوق الملكية ومؤسسة الزواج

---

(١٥) النقيب، خلدون حسن، المصدر السابق، ص ٧٣.

والميراث بالقوانين العرفية، التي غالباً ما لا تنسجم مع ما استجد من تطور وتقدم اجتماعيين وثقافيين، وتدفع المرأة إلى الخضوع للقوانين العرفية وليس الشرعية أو القانونية. وبهذا، تصبح للعائلة (القبيلة) أهمية استثنائية بوصفها أداة الضبط الاجتماعية والوسيلة الوحيدة التي تكتسب فيها المرأة حق المواطنة، الذي لا تكتسبه بشخصها كفرد في المجتمع، كما من المجتمعات الليبرالية، بل بحكم كونها عضواً في العائلة[١٦]. وبهذا، تحدث قطيعة بين الفرد والدولة عندما لا تكون له علاقة مباشرة معها، ولهذا تخضع المرأة لسيطرة المؤسسة الأبوية التي تتوسَّط بين الفرد والدولة، وبذلك تفقد شخصيتها وحق مواطنتها وتصبح ملحقاً بالرجل، ليس لها حق تطليق زوجها أو الحصول على جواز سفر أو السفر خارج البلاد إلاَّ بإذن ولي أمرها. وهو اعتراف بانعدام ماهيتها وإنسانيتها. وإذا فقدت المرأة حريتها وإنسانيتها واستقلالها الذاتي، تصبح تابعة ومستلَبة وقابلة للتأثير، وبذلك تفقد طموحها في أن تتبوأ مكانة اجتماعية عالية، وأن تلعب دوراً سياسياً رائداً في المجتمع.

---

(١٦) النقيب، خلدون حسن، المصدر السابق، ٧١.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية

ابن بطوطة، **تحفة النُظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، بيروت ١٩٦٩.

ابن خلدون، عبد الرحمن، **المقدمة**، المكتبة التجارية، القاهرة، بدون تاريخ.

ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، قُم/ إيران، بدون تاريخ.

الأخضر، العفيف، «من أين جاء الاعتقاد بالتفاوت بين الجنسين»، جريدة **الحياة**، ٢٥ شباط/ فبراير ٢٠٠٠.

الأسيوطي، ثروت أنيس، **نظام الأسرة بين الاقتصاد والدِّين**، القاهرة ١٩٦٦.

الأصفهاني، أبو الفرج، **الأغاني**، بيروت، بدون تاريخ.

إمام، إمام عبد الفتاح، **أفلاطون والمرأة**، القاهرة ١٩٩٦.

الأمم المتحدة، «تصريح عن وضع المرأة العربية»، **الحياة**، لندن ٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٨.

أمين، أحمد، **ظهر الإسلام ١-٢**، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٤٥؛

هارون الرشيد، **كتاب الهلال**، رقم ٣، القاهرة، بدون تاريخ.

أمين، قاسم، **المرأة الجديدة**، القاهرة ١٩١١.

تحرير المرأة، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٨٩٩.

أنجلز، فردريك، **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**، موسكو ١٩٧٥.

أنس الوجود، ثناء، **رمز الأفعى في التراث العربي**، الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة، تعليق: عبد العزيز مواني، **الحياة**، ١٨ نيسان/ أبريل ٢٠٠٠.

أوجوك، بدرية آن، **النساء الحاكمات في التاريخ**، (ترجمة عن التركية)، بغداد ١٩٧٢.

باقادر، أبو بكر، «الحاجة إلى دراسات الأسرة»، مجلة **الاجتهاد**، العدد ٣٩-٤١، صيف وخريف ١٩٩٨.

باقر، طه، **مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة**، بغداد ١٩٥٥؛

ملحمة كلكامش، بغداد ١٩٨٠.

بركات، حليم، **المجتمع العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٦.

بصري، مير، **أعلام الأدب في العراق الحديث**، ج١-٣، لندن ١٩٩٤، ١٩٩٩.

بلعربي، عائشة، **الجسد الأنثوي**، الدار البيضاء ١٩٩٠.

البندر، رشيد، «بعض النصوص والتشريعات الدينية الخاصة بالمرأة»، **الثقافة الجديدة**، العدد ٢٦٢، دمشق ١٩٩٥.

تقرير خاص حول التنمية البشرية، بغداد ١٩٩٥.

الجابري، سعد، «المشاركة السياسية للمرأة وموقف الشريعة الإسلامية»، مجلة **النبأ**، العدد ٧٠، بيروت، آب ٢٠٠١.

جارودي، روجيه، **في سبيل ارتقاء المرأة**، بيروت ١٩٨٢.

الجامعة العربية، تصريح نُشر في جريدة **الحياة**، لندن، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٩.

جمعية الاقتصاديين العراقيين.

الجوزي، بندلي صليبيا، **دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي عند العرب**، بيروت، دار الطليعة ١٩٧٧.

حجازي، مصطفى، **التخلف الاجتماعي: سايكولوجية الإنسان المقهور**، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٤.

حريتاني، سليمان، **الجواري والقيان**، دمشق ١٩٩٧.

الحسن، إحسان محمد، **علم الاجتماع**، بغداد ١٩٧٥.

حسين، طه، **في الشعر الجاهلي**، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٢٦.

حطب، زهير، **تطور بنى الأسرة العربية**، بيروت ١٩٨٠.

الحيدري، إبراهيم، **أثنولوجيا الفنون التقليدية: دراسة لفنون وفولكلور المجتمعات التقليدية**، دار الحوار، اللاذقية ١٩٨٤؛

«أزمة الحضارة الغربية: أزمة حداثة وما بعد الحداثة»، في: **الحضارة الإنسانية بين التصور الديني والنظريات الوضعية**، الجزء الأول، بيروت ١٩٩٤؛
«إشكالية الثقافة والشخصية»، مجلة **عيون**، العدد ١٠، السنة الخامسة، كولون ٢٠٠٠؛
تراجيديا كربلاء: سوسيولوجيا الخطاب الشيعي، دار الساقي، لندن ـ بيروت ١٩٩٩؛
«جدلية الحوار حول أطروحة ماكس فيبر»، مجلة **العلوم الاجتماعية**، العدد الأول، الكويت، ربيع ١٩٩٠؛
صورة الشرق في عيون الغرب، دار الساقي، بيروت ١٩٩٦؛
«مكانة المرأة الاجتماعية بين الجاهلية والإسلام»، مجلة **النور**، العدد ٥٤، لندن ١٩٩٥؛
«ملاحظات حول المرأة العربية قبل الإسلام»، مجلة **أبواب**، العدد ١٣، بيروت صيف ١٩٩٧؛
«نظرية حق الأم وفلسفة التاريخ عند باخوفن»، مجلة **كلية الآداب**، «جامعة بغداد»، العدد ٢٦، بغداد ١٩٧٩.

خان، محمد عبد المعطي، **الأساطير والخرافات عند العرب**، دار الحداثة، بيروت ١٩٨١.

خشم، علي فهمي، **آلهة مصر العربية**، المجلد الأول، دار الآفاق الجديدة، القاهرة ١٩٩٠.

الخطيب، عبد اللّه، **الحضارة والاغتراب**، بيروت ١٩٩٨.

الخماش، سلوى، **المرأة العربية في المجتمع التقليدي**، بيروت ١٩٨١.

خياطة، محمد وحيد، «عندما كانت المرأة إلهة»، مجلة **المعرفة**، دمشق ١٩٨٣.

خيري، زكي، **صدى السنين: ذاكرة شيوعي عراقي**، غوتنبرغ/السويد ١٩٩٦.

دالي، سيتفاني، **أساطير من بلاد ما بين النهرين**، أكسفورد ـ نيويورك ١٩٩١.

دروزة، محمد عزت، **عصر النبي**، دمشق، بدون تاريخ.

الدميري، كمال الدين، **حياة الحيوان الكبرى**، ج١، القاهرة ١٩٦٦.

الرازي، فخر الدين، **الفخر الرازي**، القاهرة ١٣٠٧ هجرية.

الربيعو، تركي علي، **العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية**، بيروت ١٩٩٥.

الرايس، حياة، **جسد المرأة**، القاهرة ١٩٩٥.

زناني، محمود سلام، **الإسلام والتقاليد القبلية في أفريقيا**، بيروت ١٩٦٩.

زنجية، عبد اللّه، «المرأة واليسار العربي»، مجلة **مواقف**، العدد ١٢، بيروت ١٩٧٠.

سلام، محمد شكري، «قضية المرأة بين غنى الواقع وتعدد المرجعيات»، **أبواب**، العدد ٣٠، دار الساقي، لندن ـ بيروت ٢٠٠٢.

سمث، روبرتسون، **الديانة السامية**، ترجمة عبد الوهاب علوب، القاهرة ١٩٩٦.

السواح، فراس، **الحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم**، دمشق ١٩٩٧؛

لغز عشتار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، دمشق ١٩٩٣؛

مغامرة العقل الأُولى، دراسة في الأسطورة: سورية وبلاد الرافدين، دمشق ١٩٩٣.

السويدي، محمد، **بدو الطوارق بين الثبات والتغيّر**، الجزائر ١٩٨٦.

شرابي، هشام، **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، بيروت ١٩٩٢؛

البنية البطريكية: بحث في المجتمع العربي المعاصر، بيروت ١٩٨٧.

شمس الدين، مهدي، «حوار حول ولاية المرأة أجراه الجابري»، **النبأ**، العدد ٦٠، بيروت، آب/أغسطس ٢٠٠١.

الشوك، علي، «رجال ونساء: المرأة وأحوالها الشخصية في المجتمعات القديمة»، **أبواب**، العدد ١٠، بيروت ١٩٩٦.

الشيرازي، محمد، **المرأة في ظل الإسلام**، بيروت ١٩٨٣.

صبري، حافظ، «تحولات الخطاب الأدبي حول المرأة»، **العرب**، ٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٩.

الطاهر، عبد الجليل، **المجتمع الليبي، دراسات اجتماعية وأنثروبولوجية**، صيدا، بيروت ١٩٦٩.

الطباطبائي، محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء الرابع، الأعلمي للمطبوعات، بيروت ١٩٨٣.

الطبري، **تاريخ الطبري**، القاهرة ١٩٦٢.

طرابيشي، جورج، «تطور العقل في موازاة تطور المدينة»، تيارات، **الحياة**، ١٧ كانون الثاني/يناير ١٩٩٩؛

المرأة في التراث الاشتراكي، دار الطليعة، بيروت، بدون تاريخ؛

«الموضوع ليس المرأة في الإسلام بل المرأة في البلدان المسلمة»، تيارات، جريدة **الحياة**، لندن ٨ نشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٠.

الطعان، عبد الرضا، **الفكر السياسي في العراق القديم**، بغداد ١٩٨١.

عبادة، عبد اللطيف، **اجتماعية المعرفة الفلسفية**، الجزائر ١٩٨٤.

عبد الجبار، محمد، «دور المرأة في التصور الإسلامي»، مجلة **العالم**، العدد ٦٣٣، لندن آب/أغسطس ١٩٩٨.

عبد الحكيم، شوقي، **الفولكلور والأساطير العربية**، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٨٣.

عبد الرحمن، عائشة (بنت الشاطئ)، **سكينة بنت الحسين**، القاهرة ١٩٦٥.

عبد الكريم، خليل، **العرب والمرأة: حفرية في الأسطير المخيم**، بيروت ١٩٨٨.

عبد اللّه، صلاح الدين، «نظرة في التراث الجنسي عند العرب»، مجلة **وجهات نظر**، العدد ٢١، القاهرة ٢٠٠٠.

عثمان، أحمد، «الثمودية واللحيانية والديدانية: لغات قبائل العرب البائدة في الشمال»، **الحياة**، لندن ١٩٩٥.

عجينة، محمد، **موسوعة أساطير العرب**، ج ١-٢، دار الفاربي، بيروت ١٩٩٤.

عدي، حذام زهور، «قضايا المرأة العربية المعاصرة»، **المستقبل العربي**، العدد ٢٧٥، كانون الثاني/يناير ٢٠٠٢.

العزي، محمد، «الاحتفال بالجسد في التراث الجاهلي»، مجلة **فكر وفن**، عدد ٤٣، ميونيخ ١٩٨٦.

العزيزي، خديجة، «المرأة والفلسفة الذكورية»، مجلة **الفكر المعاصر**، العدد ١١٦-١١٧، في: **النبأ**، العدد ٦٠، بيروت ٢٠٠١.

العطية، جليل، «تقريظ الجسد»، مجلة **عيون**، منشورات الجمل، العدد ٢، كولون ١٩٩٧.

العلوي، هادي، **فصول عن المرأة**، بيروت ١٩٩٦؛

«المرأة في الجاهلية ـ المرأة في الإسلام»، مجلة **النهج**، العدد ٤١، خريف ١٩٩٥.

علي، جواد، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، بغداد ١٩٥٦.

عمار، أحمد، **دراسة عن المرأة والتنمية**، جامعة الدول العربية، القاهرة ١٩٨١.

عيسى، جورج، **شيخ المصورين العرب**، بيروت ١٩٩٦.

الغذّامي، عبد اللّه محمد، **المرأة واللغة**، بيروت ـ الدار البيضاء ١٩٩٧.

الغزالي، أبو حامد، **إحياء العلوم**، ج٢، طبع مصر ١٣٤٦هـ.

غصوب، مي، **المرأة العربية وذكورية الأصالة**، بحوث اجتماعية، رقم ٧، دار الساقي، لندن ـ بيروت ١٩٩١.

غندور، أحمد، **الطلاق في الشريعة الإسلامية والقانون**، القاهرة ١٩٥١.

فشر، أرنست، **ضرورة الفن**، القاهرة ١٩٧١.

فضل الله، محمد حسين، «الإسلام يحترم شخصية المرأة كونها إنساناً وعنصر إنتاج»، حديث مع **الحياة**، ٤ آب/أغسطس ٢٠٠١.

الفقيهي، عبد الواحد، «الجنس بين التحريم والكتابة»، **دراسات عربية**، عدد ٤، بيروت ١٩٨٨.

فهمي، منصور، **أحوال المرأة في الإسلام**، منشورات الجمل، كولون ١٩٩٧.

فيشتريش، كريستا، **المرأة والعولمة**، (ترجمة سالمة صالح عن الألمانية)، منشورات الجمل، كولون ٢٠٠٢.

القرآن الكريم.

القرضاوي، يوسف، «حول تولي المرأة منصب القضاء»، «برنامج الشريعة والحياة»، قناة **الجزيرة**، في ١٩ شباط/فبراير ١٩٩٨.

القصيمي، عبد الله، **هذه هي الأغلال**، منشورات الجمل، كولونيا ٢٠٠٠.

القمني، سيد محمود، **أوزيريس: عقيدة الخلود في مصر القديمة**، دار الفكر، القاهرة ١٩٨٨.

كامبي، فيليب، **العشق الجنسي والمقدس**، دمشق ١٩٩٢.

الكتاب المقدس.

الكرامي، سهام، «المرأة في المجتمع الفلسطيني»، مجلة **العروة**، العدد ١٠٨، لندن ٢٠٠٢.

كريم، سيد، **المرأة المصرية في عهد الفراعنة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٤.

كينغ (مساعدة وكيل الأمين العام للأمم المتحدة)، تصريح نُشر في **الحياة**، لندن تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٩.

لاباساد و لورو، **مقدمة في علم الاجتماع**، بيروت ١٩٨٢.

لازاروس، ريتشارد، **الشخصية**، (ترجمة سيد محمد غنيم)، الجزائر ١٩٨٥.

لبيب، الطاهر، **سوسيولوجيا الغزل العربي: الشعر العذري نموذجاً**، (ترجمة مصطفى المسناوي)، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٨.

لنتون، رالف، **دراسة الإنسان**، بيروت ١٩٦٣.

ماكجيني، كولين، «نظريات فرويد خليط من أنصاف الحقائق والبدع» (ترجمة بدر الرفاعي)، **وجهات نظر**، العدد ١٢، تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٠.

المانع، سميرة، «خريطة وضع المرأة منذ مائة عام»، مجلة **النساء**، العدد الثاني، آب/أغسطس ٢٠٠٠.

مبارك، زكي، **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**، القاهرة ١٩٥٤.

«المرأة الكويتية تسير نحو أبواب السياسة»، مجلة **العالم**، العدد ٦٢٢، أيار/مايو ١٩٩٨.

مراد، محمد، «العائلة وعلاقات القرابة والسلطة في المجتمع العربي»، مجلة **الاجتهاد**، العدد ٣٩-٤٠، بيروت ١٩٩٨.

مطهري، مرتضى، **نظام حقوق المرأة في الإسلام**، طهران ١٩٨٥.

المرنيسي، فاطمة، **الحريم السياسي: النبي والنساء**، (ترجمة دار الصياد)، دمشق ١٩٨٧؛

السلطانات المنسيات: نساء رئيسات دولة في الإسلام، (ترجمة عن الفرنسية)، دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٨.

المنتظري، آية الله حسين، **دراسات في ولاية الفقيه**، ج ١، بيروت ١٩٨٨.

موسوعة بهجة المعرفة، المجلد الأول، مسيرة الحضارة، سويسرا ١٩٧٦.

الناهي، صلاح الدين، «تعليقات على قوانين العراق القديم»، مجلة **سومر**، العدد الخامس، بغداد ١٩٤٩.

النقاش، فريدة، «العولمة والمرأة والإعلام»، **العرب**، ٦ آذار/مارس ٢٠٠١؛

«كتابان راهنان عن تحرير المرأة»، **العرب** ٦ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٩؛

«نساء وخبز وورد وسلام: حصيلة قرنين من النضال من أجل الحرية والمساواة»، «تيارات»، **العرب**، ٣٠ شباط/فبراير ٢٠٠٠؛

ورقة مقدَّمة إلى اليوم العالمي للمرأة حول: «البرلمانات العربية تعارض منح النساء حقوقاً إضافية»، دبي، تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠١.

النقيب، خلدون حسن، «المرأة والمجتمع المدني»، مجلة **أبواب**، العدد ١٣، لندن ـ بيروت ١٩٩٧.

الهاشمي، رضا جواد، «القانون والأحوال الشخصية»، **حضارة العراق**، ج ٢، بغداد ١٩٨٥، ص ٦٣-١٠٨؛

نظام العائلة في العهد البابلي، بغداد ١٩٧١.

الهبري، عزيزة، «مشروع بحث نقدي لقوانين الأحوال الشخصية في بلدان عربية مختارة»، مجلة **الاجتهاد**، العدد ٣٩-٤٠، بيروت ١٩٩٨.

هرسكو فيتز، ميلفيل، **أسس الأنثروبولوجيا الثقافية**، دمشق ١٩٧٣.

الهندي، إحسان، **موازنة لمكانة المرأة بين الجاهلية والإسلام**، بنغازي ١٩٨٩.

هوفمان، مراد فلفريد، **الإسلام هو البديل**، بيروت ١٩٩٣.

وات، مونكومري، **البدو**، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨١ .

الوردي، علي، «حوارات في الطبيعة البشرية»، إعداد سعد البزاز، جريدة **الشرق الأوسط**، ٢٦ أيار/مايو ١٩٩٦؛

دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، بغداد ١٩٦٥ .

وكالات الأنباء، عمان، «ورقة حول اليوم العالمي للمرأة قُدِّمت إلى البرلمانات العربية»، دبي ٢٠٠١.

المصادر والمراجع الأجنبية

Abendroth-Günter, Haide, *Das Mutterrecht I,* Stuttgart, 1995.

Aberle, D., *Matrilineal Descent in Cross-Cultural Prospective,* 1961.

Afshar, Haleh, *Islam and Feminsim: An Iranian Case Study*, Mac Millan, 1998.

AL-Haidari, Ibrahim, *Zur Soziologie des Schiitischen Chilismus,* Klaus Verlag, Freiburg, 1975.

Bachofen, J. J., *Das Mutterrecht,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt-m, 1980;

Der Mythos Von Orient und Okzident, Basil, 1962;

Versuch über die Gräber der Alten Urreligionen und Antike Symbole, Bernoulli, 1952.

Bebel, August, *Die Frau und der Sozialismus,* Stuttgart, Berlin, 1913.

Blanquart, Paul, *Une Histroire de la Ville,* Paris, 1998.

Briffaults, Robert, Family Sentiments, in: *Zeitsechrift Fur Sozialflorschoschung*, III, 1934;

The Mothers: A Study of the Sentiments and Institutions, 1927.

Brockhaus, Lexikon, 'Oedipos', Bd. 13, Mannheim, 1982.

Campell, Joseph, *Oriental Mythology,* London, 1977.

Childe, G., *Social Evolution,* 1951.

Cornelius, *Geschichte der Hthiter,* 1973.

De Beauvoir, Simone, *The Second Sex,* New York, 1949.

Diamond, S., *The Rule of Law Versus the Order of Custom,* 1974.

Dostal, W., *Die Beduinen,* in Südarabien, Wien, 1967.

Etzold, Sabine, *Auch Frauen sind zu allem fähig,* Die Zeit, Nr. 46, 2001.

Evans-Prichard, *Social Anthropology,* London, 1979.

Fantham, Elaine, *Women in the Classical World,* Oxford University Press, New York, 1994.

Fortes, M., *Kinship and the Social Order*, The Legacy of Lewis Henry Morgan, 1969.

Frazer, J., *The Golden Bough,* New York, 1971.

Freud, S., *Über Hysterie und Angst,* Fischer, Frankfurt, 1994;

Vorlesungen Zur Einführung in die Psycholoanalyse, Frankfurt, 1994.

Frevert, Ute, *Frauen Geschichte,* Frankfurt, 1986.

Fromm, Eric, *Die Gesellschaftliche Bedingtheit Der Psychoanalytischen Therapie,* Zeitschschrift Fur Socialforschung IV, 1935;

Der Sabbat, 1927, Gesamtausgabe VI, 1980-1981;

Die Frucht von der Frieheit, Gesamtausgabe I, 1980-1981;

Die Sozialpsychologische Bedentung der Mutterrechtstheorie, Gesamtausgabe I, Stuttgart, 1980-1981;

Psychoanalytische Charakterlogie und ihre Bedeutungfür die Sozialpsyschologie, Gesamtausgabe I, 1980-1981;

Psychoanalyse und Ethik, Gesamtausgabe II, Stuttgart, 1980-1981;

Uber Methode und Aufgabe Einer Analytischen Sozialpsychologie, Gesamtausgabe I, 1980-1981.

Gaetan, P. (herg), *Panorama des Zeitgensessischen Denkens,* Berlin, 1962.

Gerhard, *Geschichte der Soziologischen Theorie,* Hamburg, 1984.

Giebion, S., *Die Entstechung der Kunst,* Kolen, 1962.

Glaubrecht, Von Matthias, 'Verehrung Für dei 'Grosse Muttergötten", Frankfurter Rundschau 17/7/2001, Frankfurt, 2001.

Goepel, Maria-Lise, *Frauenalltag Durch Jahrhunderte,* Berlin, 1986.

Göttner-Abendroth, Heide, *Das Matriarchat, I,* Stuttgart, 1995.

Graves, Robert, *Die Weisse Gottein,* Berlin, 1981;

Griechische Mythologie, Hamburg, 1961;

New Larousse: Encyclopaedia of Mytholoy, London, New York, Toronto, 1959;

The Greek Myths, Penguin Books, 1955.

Hartfield, Günter, *Wörterbuch der Soziologie,* Stuttgart, 1978.

Heinrichs, H. J., *Vorwort Zur Mutterrecht,* in: Bachofen, Mutterrecht, Frankfurt-m, 1980.

Herald, Hillck, *Feminismus-quo Vadis,* Das Argument, Gottingen 2000.

Horkheimer, Max, Autorität und Familie, in: *Kristche Theorie der Gesellschaft,* Bd. I, Frankfurt, 1968;

Kritische Theorie der Gesellschaft, Bd I, Frankfurt, 1968.

Irabi, Abdulkader, *Arabische Soziologie,* Darmstadt, 1989.

Jay, Martin, *Dialektische Phantasie, Die Geschichete der Frankfurter Schule,* Fischer Verlag, Frankfurt-m, 1981.

Keopeke, Cordula, *Frauenbewegung Zwischen 1800-2000,* Frankfurt, 1968.

Kingfisher, *History Encyclopaedia,* London, 1995.

Klineberg, Otto, *Social Psychology,* New York, 1962.

Krader, L., *Die Ethnology und Anthropology, bei Marx,* Frankfurt-m, 1973.

Krader, L., Karl Marx, *Die Ethnologischen Exzerpthefte,* Suhrkamp, Berlin, 1972.

Lafitau, *Moeurs des Sauvages Ameriquains,* Paris, 1724.

Lethaby, W. R., *The Earlier Temple of Artmis at Ephesus,* JHS, 1917.

Levi-Strauss, *Mythologiea I,* Frankfurt, 1971.

Malinowski, B., *Sex and Repression in Savage Society,* London, 1953.

Maine, Henry, *Ancient Law,* 1912.

Marcuse, Herbert, *Eros und Kultur,* Berlin, 1969;

Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt-m, 1965.

Mclennan, J. F., *Primitive Marriage,* 1962.

Mead, M., *Sex and Temperament in There Primitive Societies,* 1935.

Morgan, H. Lewis, *System of Consauaqninity and Affinity of the Human Family*, Washington, 1871;

Ancient Society or Researchers in the Lines of Human Progress from the Savagery through Barbarism to Civilization, New York, 1877.

Mühlamann, W., *Ethnien, Rassen, Kulturen*, Neuwied und Berlin, 1964.

Murdoch, G. P., *Comparative Data on the Divison of Labour*, 1937;

Social Structure, 1949.

Ethnological Atlas, Chicago, 1967.

Nilsson, M., *Geschichte der Grichischen Religion*, Bd I, 1955.

Reiff, Philip, Freud, *The Mind of the Moralist*, New York, 1959.

Rosaldo, M. Z., and Lamphere, L., *Women, Culture and Society*, California, 1974.

Sanday, Peggy, 'Female Status in the Public Domain', in *Women, Culture and Society*, California, 1974.

Schischkoff, Georgi, Marxismus, in: *Philosophisches Wörterbuch*, Kröner Verlag, Stuttgart 1965.

Platon und Platonische Liebe, in: *Philosophisches Wörterbuch*, Kröner Verlag, Stuttgart 1965.

Seibt, Ferdinand, *Glanz Und Elend des Mittelalters*, Berlin, 1987.

Sigrist, Christain, *Reguleirt Anarchie*, Frankfurt, 1979.

Sillnow, J., *Grundprinzipien einer Periodisierung der Urgeschte*, Berlin, 1961.

Smith, W. R., *Kinship and Marriage in Early Arabia*, London, 1891.

Stagel, J., *Kulturanthropologie and Geschichte*, Münschen, 1974.

Tanner, N., Matrifocality in Indonesia and Africa, in: *Women, Culture and Society*, 1974.

Thomson, G., *Frühgeschichte Griechenland und der Ägäs*, Bd I, Berlin, 1969.

Wessel, U., *Der Mythos Von Matriarchat*, Frankfurt-m, 1980.

فهرس الأعلام والقبائل

فهرس البلدان الأماكن

يتناول الكتاب إشكالية المرأة والنظام الأبوي (البطريركي) والجنس في العائلة والمجتمع والسلطة، في الحضارات القديمة والعليا والحديثة، في محاولة جادة لطرح هذه الإشكالية المعقَّدة للتحليل والنقد السوسيو ـ ثقافي.

فالمرأة منذ فجر التاريخ ضحية النظام الأبوي الذي قنَّن أعرافاً وتقاليد تجعل المرأة أدنى من الرجل. وهو اضطهاد نوعي وقانوني وعُرفي لم يكن بسبب العامل البيولوجي أو الديني أو النفسي، بل بسبب القِيم الذكورية المسيطِرة التي لم تعترف بالمرأة كإنسان كامل، بالرغم من أنها تكوِّن نصف المجتمع.

وإذا كانت المجتمعات الحديثة أبويةً عموماً، فإن المجتمعات العربية أكثرُ أبوية وأشدُّ محاصَرة وتهميشاً للمرأة، التي تخضع لسلطة قانونين متناقضين؛ واحد لا يفرّق بين المواطنين على أساس الجنس والدِّين والطبقة، وآخر يميّز بين الجنسين، ويُخضِع المرأة لقانون الأعراف والتقاليد فتصبح جنساً آخر، وهو ما يخلق تصوُّراً سلبياً عن نفسها ويقف عائقاً أمام تحقيق ذاتها وذات الرجل في آن.

وبالرغم من خروج المرأة من البيت إلى التعليم والعمل، إلاّ أن الجنس عند العرب بقي موضوعاً مقدَّساً يرتبط بالعِرض والشرف، ويواجه الحديث والكتابة فيه تحريماً ومنعاً ومصادَرة.

من التساؤلات الهامة التي يطرحها الكتاب، سؤال مركزي: لماذا لم تتبوأ المرأة العربية حتى اليوم مركزاً قيادياً عالياً كما حدث مع ميغاواتي في أندونيسيا وغيرها؟!

ISBN 1 85516 731 X

